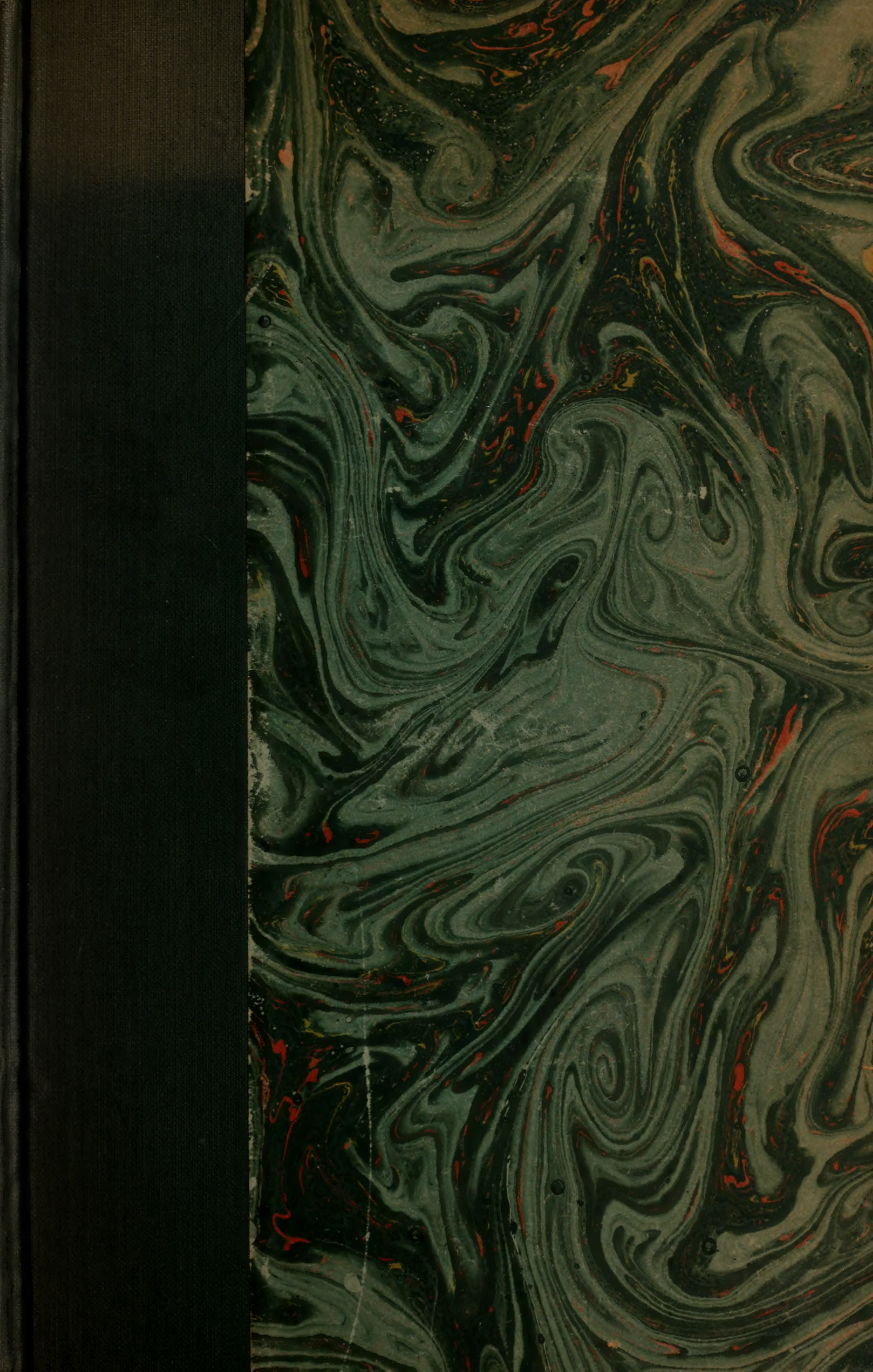


Bibliothèque de Théologie Historique

HISTOIRE

DE LA

THÉOLOGIE POSITIVE

Pour paraître prochainement :

La théologie au XIXe **siècle**, par J. Bellamy.

La théologie de saint Paul, par F. Prat.

La théologie de Tertullien, par A. d'Alès.

La théologie de saint Anselme, par J.-V. Bainvel.

DU MÊME AUTEUR

L'Eschatologie à la fin du IVe **siècle**, broché in-8. *Épuisé.*

Étude sur le livre de Daniel, broché in-8. *Épuisé.*

La Descente du Christ aux enfers, broché in-8 (chez Picard). 1 fr.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

HISTOIRE
DE LA
THÉOLOGIE POSITIVE
DEPUIS L'ORIGINE
JUSQU'AU CONCILE DE TRENTE

PAR
Joseph TURMEL
PRÊTRE DU DIOCÈSE DE RENNES

4e ÉDITION



PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie
ÉDITEURS
117, rue de Rennes, 117

Dépôt à Lyon : 3, Avenue de l'Archevêché.

Sur le témoignage favorable de l'examinateur, nous autorisons la réimpression de l'ouvrage de M. Turmel, intitulé : Histoire de la Théologie positive.

Paris, le 26 Février 1904.

G. LEFEBVRE

VIC. GÉN.

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

La théologie positive étant cette branche de la science sacrée qui assigne à chacun des dogmes chrétiens ses bases, tant scripturaires que traditionnelles, une *Histoire de la théologie positive* est, par définition même, l'exposé des preuves qui ont servi à appuyer l'enseignement religieux. Elle doit, dans la mesure où les documents le lui permettent, remonter à l'origine de ces preuves, signaler le moment de leur apparition, puis descendant avec elles le cours des siècles, constater les développements qu'elles ont pris ou les transformations qu'elles ont subies. Tel est le but que l'on poursuit ici. On veut, dans ce livre, faire connaître comment les diverses parties de la dogmatique chrétienne ont été rattachées aux sources de la révélation, recueillir les témoignages au moyen desquels ce résultat à été atteint, rendre compte des circonstances qui ont provoqué ce travail de démonstration, et aussi de celles qui ont pu l'entraver ou le modifier.

Deux méthodes étaient en présence pour réaliser ce programme. On pouvait procéder par époques, prendre comme lignes de démarcation les conciles ou autres grands événements qui dominent l'histoire de l'Église, et dire où était arrivé le travail de la démonstration théologique à

tel moment; par exemple au lendemain de la mort de saint Irénée, à la veille de la controverse arienne, après le concile de Chalcédoine. On pouvait aussi prendre chaque dogme séparément, le suivre à travers l'histoire et exposer les titres de créance qu'on lui trouva, soit dans la Bible, soit dans les écrits des Pères. La première méthode, qui se fût mieux prêtée aux tableaux d'ensemble et aux effets littéraires, eût obtenu ces avantages aux dépens de l'exactitude et de la précision des renseignements. On a pensé que ce serait acheter trop cher des qualités de second ordre et on a préféré demander aux dogmes les cadres de l'exposition. Pour une raison analogue, on a séparé la théologie patristique de la théologie scripturaire, et on a traité l'une à la suite de l'autre, en évitant de les unir. Cette disposition permettra au lecteur de mesurer plus exactement la place que chacune occupe dans l'histoire de la théologie positive. On n'a pas oublié néanmoins que le Moyen âge vit surgir des problèmes auxquels les Pères étaient restés, en grande partie, ou même complètement étrangers, et que les temps modernes en ont vu surgir d'autres dont le Moyen âge n'avait pas eu l'idée. On a donc tenu compte des grands tournants de l'histoire et on a divisé cette enquête en trois périodes qui ont pour points de section le règne de Charlemagne et le concile de Trente. Seules les deux premières périodes font l'objet du présent volume.

Une *Histoire de la théologie positive* ne mériterait pas ce nom, si les textes n'y occupaient une part prépondérante et n'en constituaient, pour ainsi dire, la trame. Toutefois une observation s'impose ici. Dans la plupart des controverses, de véritables armées de témoignages ont été mises sur pied. Si on ouvre, par exemple, le *De recta fide*

ad reginas de saint Cyrille d'Alexandrie, on y verra une liste d'attestations scripturaires qui s'étend sur une surface de 45 colonnes. Les *Dialogues* de Théodoret, les traités de Ratramne, de Hincmar et d'autres encore rivalisent, parfois avantageusement, avec le recueil que l'on vient de mentionner. Que sera-ce, si on ouvre Mansi, Harduin ou Labbe? Il était matériellement impossible de loger dans un modeste volume toutes les richesses entassées dans ces vastes greniers d'abondance. J'ajoute que pareil travail eût été inutile. On n'étonnera personne, en effet, en disant que la plupart des textes ainsi appelés à faire nombre passèrent inaperçus et n'eurent d'autre rôle que de donner un aspect imposant aux dissertations qui les abritaient. Dès lors, quels titres avaient-ils à paraître ici? Une histoire n'est ni un répertoire ni une « aurifodina ». Une sélection était donc nécessaire. Au lieu de composer des listes encombrantes de documents dont la fastidieuse lecture n'eût rien appris à personne, on devait laisser dans l'oubli les témoignages qui ne fixèrent jamais sérieusement l'attention, quitte à indiquer la page de Migne ou de Harduin où chacun pourrait les trouver.

Les preuves, comme les textes, veulent être placées dans le milieu où elles ont pris naissance. Mettre sous les yeux du lecteur des témoignages, sans faire connaître la cause qu'ils étaient destinés à défendre, c'eût été apporter des énigmes à résoudre. On devait donc, sur chaque point, exposer l'état de la doctrine, et, pour cela, utiliser les résultats fournis par l'histoire des dogmes. On a été ainsi amené à tracer des esquisses sommaires et rapides. L'histoire des dogmes intervient ici uniquement à titre d'auxiliaire et pour éclairer la marche. On se fût lancé dans de perpétuels hors-d'œuvre si on avait entrepris de dé-

velopper et surtout de prouver les aperçus historiques qu'on était obligé de présenter. Dans toutes les recherches il y a des prémisses qui servent de points de départ et qui restent en dehors des investigations.

L'historien n'a pas le droit de substituer sa pensée à celle des documents qu'il met en œuvre. Il doit être avant tout un rapporteur exact et fidèle. Lire les pièces qui se rattachent à son sujet, les transcrire ou les résumer impartialement, c'est là son premier rôle; rôle qui paraît d'une exécution bien facile et qui, en fait, met souvent aux prises avec les plus graves embarras. On n'a pas ici en vue les textes obscurs et reconnus par tous comme tels. Ces textes ne suggèrent que des conjectures et n'appuient jamais des conclusions fermes. On vise les formules, les phrases, les dissertations, dont la clarté n'est contestée par personne, et dont pourtant l'interprétation soulève des conflits. On pense à ces textes, dont les écoles rivales s'emparent, et sur lesquels elles construisent des théories opposées. On a tenu ici à laisser autant que possible à l'écart les questions controversées. Quand néanmoins il a fallu prendre position, on a suivi des autorités qui s'imposent au respect de tous. On a dit, par exemple, que certains Pères avaient dénié à l'âme humaine de Notre-Seigneur la connaissance du jour du jugement. Or cette assertion a été émise par Petau. Certes le prince de la théologie positive a pu se tromper et chacun est libre de croire qu'il s'est en effet trompé. Mais aussi on peut bien, j'imagine, se faire son disciple, sans être taxé de témérité. De même, on a laissé entendre que saint Augustin, pendant les quinze dernières années de sa vie, avait parlé de la grâce actuelle en des termes qui avoisinent ceux dont se sert l'école thomiste. Est-ce vrai?

est-ce faux? Il n'importe pour le moment. Il s'agit seulement de savoir si l'on fait injure au saint docteur d'Hippone en le considérant comme l'ancêtre d'une école théologique illustre entre toutes. Et je crois que, ramenée à ces termes, la question sera assez facilement résolue.

De grands évêques, dans ces dernières années, ont préconisé l'étude de la théologie positive. Ils ont invité le clergé à se mettre en contact avec les Pères de l'Église, à se familiariser avec leurs écrits. Puisse le présent volume servir à cette fin! Puisse-t-il inspirer à quelques jeunes prêtres studieux le désir de se reporter aux sources de la révélation et de se livrer à l'étude sérieuse de l'Écriture et de la Tradition!

PRÉFACE DE LA TROISIÈME ÉDITION

Dans cette troisième édition, qui paraît quatre mois à peine après la première, on a corrigé certaines fautes de typographie qui avaient échappé à l'attention, et ajouté une trentaine de références nouvelles. On a tenu compte également des travaux dont le pape Jean XXII a été récemment l'objet. Enfin on a cru devoir ranger la lettre de Licinianus au diacre Épiphane parmi les pièces apocryphes.

L'auteur de l'*Histoire de la théologie positive* a mis en œuvre plusieurs milliers de textes et n'a pas eu de modèle à sa disposition. Dans ces conditions, il lui était moralement impossible d'éviter complètement les erreurs et les lacunes. Toutes les références contenues dans ce livre ne sont pas

exactes. Le texte de l'Ambrosiastre, qui est mentionné à la page 250, ne dit pas que les prêtres d'Alexandrie conféraient l'épiscopat, mais qu'ils donnaient la confirmation. Il paraît que le *Formulaire* d'Hormisdas cité à la page 171 serait authentique, même sous sa forme actuelle. C'est par un manuscrit du VII[e] siècle que la lettre du pape Anastase II nous aurait été transmise. Et donc elle devrait être rangée, elle aussi, parmi les documents authentiques, quitte à être pour l'historien une énigme indéchiffrable.

L'*Histoire de la théologie positive* a donc émis quelques assertions erronées : c'est là l'un de ses défauts. Elle a encore un autre défaut : tout n'y est pas. Ce qui explique ce fait, c'est d'abord que l'auteur ne savait pas tout et qu'il a eu des oublis. Il a manœuvré avec Migne, avec Harduin et avec de nombreuses monographies ; mais — on l'a déjà dit — il n'a pas eu de modèle pour le guider. Certains textes, certains traités même lui sont demeurés inconnus. D'autres qu'il connaissait, qu'il comptait même utiliser, ont échappé à son attention au moment où il en avait besoin. Le lecteur est prévenu que, de ce chef, le problème de la validité des sacrements a été omis et que certains docteurs, parmi lesquels saint Pierre Damien, ont été négligés.

Une autre raison pour laquelle on ne trouve pas tout dans ce volume, c'est que l'auteur n'est plus à l'âge où l'on tient à faire étalage de son érudition. Préoccupé d'instruire le lecteur plutôt que de l'éblouir, il a omis volontairement les références et les renseignements qui ne lui paraissaient pas conduire au but visé. Il a dit, par exemple, que certains des textes cités par Énée de Paris étaient apocryphes, sans s'étendre sur l'origine de ces apocryphes. Il a étudié le *Leontius von Byzanz* de Loofs ; il l'a même beaucoup utilisé dans l'exposé de

la controverse monophysite; mais il a cru devoir laisser de côté divers renseignements fournis par cet érudit, comme n'étant pas à leur place dans une histoire générale de la théologie positive. Il a même oublié de citer Loofs : en quoi il a eu tort autant qu'on peut avoir tort dans un oubli involontaire.

En résumé, l'*Histoire de la théologie positive* n'est pas un livre parfait. L'auteur, qui le sait mieux que personne, s'efforcera d'améliorer son œuvre et il accueillera avec reconnaissance toutes les observations qui pourront lui être utiles. En attendant, il croit que les pédants seront seuls à s'inquiéter de ses manquements à la méthode historique.

N. B. — Les renvois à la Patrologie de Migne ont été indiqués par la lettre M. Le premier chiffre qui suit cette lettre donne le tome; le second, la page. Le contexte fait connaître s'il s'agit de la Patrologie grecque ou de la Patrologie latine. Les chiffres qui précèdent la lettre M se rapportent au livre et au numéro de l'ouvrage désigné. Exemple : *Adv. Marc.* 3. 24, M. 2. 356 renvoie au livre 3, numéro 24 du traité de Tertullien contre Marcion, lequel se trouve dans la Patrologie latine de Migne, tome 2, page 356.

INTRODUCTION

La théologie positive a été cultivée au dix-septième siècle, avec un grand éclat, par des hommes dont les noms lui demeurent indissolublement associés. On ne peut, aujourd'hui encore, songer à la recherche des sources du dogme, sans que l'esprit évoque les *Dogmes théologiques*, la *Perpétuité de la foi* ou les savantes *Préfaces* des Mauristes. Il ne faudrait cependant pas que les travaux de nos grands érudits modernes fissent oublier les investigations des anciens. Et l'on serait injuste, non seulement à l'égard des Pères, mais à l'égard des scolastiques eux-mêmes, si l'on croyait que les Petau, les Thomassin, les Nicole et la glorieuse phalange des Bénédictins, ont découvert des régions inexplorées, ou qu'ils ont défriché un champ jusque-là couvert de ronces. Les Pères du concile de Florence eurent à entendre de longues dissertations contradictoires, au sujet de l'attitude des docteurs orientaux dans la question du *Filioque*; tel texte de saint Basile fut notamment soumis devant eux à une discussion très serrée. Au sixième concile, les légats du pape mirent sous les yeux des évêques orientaux un long recueil de témoignages patristiques, dans lesquels la distinction des volontés du Christ était enseignée.

Pour qu'aucun doute ne planât sur la provenance de ce recueil, après chaque citation on consulta les archives de Constantinople, et l'on confronta le texte romain avec le texte oriental : l'opération, renouvelée quarante fois, tourna toujours à l'honneur des légats. Quand saint Léon envoya au concile de Chalcédoine sa *Lettre à Flavien*, il y ajouta de nombreux extraits des Pères. Ces extraits, tous favorables au dogme des deux natures, avaient déjà eux-mêmes, au moins en grande partie, été recueillis par Théodoret, et le pape n'avait guère eu qu'à faire un choix dans la liste dressée par l'auteur des *Dialogues*. Un travail analogue, mais dirigé contre d'autres ennemis, fut exécuté par saint Cyrille et saint Augustin. Ces deux docteurs, eux aussi, opposèrent la Tradition aux hérétiques de leur temps, je veux dire à Nestorius et aux disciples de Pélage. A peine l'arianisme venait-il de naître, que l'évêque Alexandre s'efforçait de l'écraser sous une montagne de citations scripturaires. Et, sans nous arrêter ici à relever les textes que saint Justin, saint Irénée, Tertullien rassemblèrent pour combattre les juifs, les gnostiques, les païens ou les modalistes, n'est-ce pas saint Paul qui a écrit :« Je vous ai enseigné *ce qu'on m'a enseigné* à moi-même, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés *selon les Écritures*, qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour *selon les Écritures* »? Les Apôtres, nous l'apprenons par la *Première épître aux Corinthiens*, eurent recours à l'Écriture pour justifier la mort du Sauveur et prouver sa résurrection.

Cette rapide esquisse nous montre qu'à aucune époque la théologie chrétienne ne s'est désintéressée, soit de l'Écriture soit de la Tradition; que toujours, au contraire, elle a été préoccupée de relier ses enseignements aux sour-

ces de la révélation. Qu'on ne dise pas que cette préoccupation est absente des longues dissertations auxquelles se sont livrés les scolastiques. Sans doute l'appel à l'autorité scripturaire et patristique occupe une place bien modeste dans les écrits d'Albert le Grand, de saint Bonaventure, de Duns Scot et de Durand. Mais qu'on ouvre les *Sentences* de Pierre Lombard, on y rencontrera, à profusion, ces autorités que l'on cherche si souvent en vain après lui. Or il ne faut pas oublier que la plupart des docteurs du treizième et du quatorzième siècle se sont bornés à commenter les *Sentences*. Ils lisaient devant leurs élèves une page de Pierre Lombard, l'expliquaient et s'abandonnaient ensuite à des spéculations, qui avaient pour point de départ ce qu'ils appelaient la « Lettre », c'est-à-dire le texte du Maître des *Sentences*. S'ils n'ont pas donné de références ou s'ils n'en ont donné qu'en passant et sans insister, c'est que ces références étaient sous les yeux de leurs élèves. Aussi ceux d'entre eux qui n'ont pas fait des *Sentences* leur manuel, se sont livrés au travail de la démonstration. Qu'on lise la *Somme* de saint Thomas ou celle d'Alexandre de Halès on y trouvera l'édifice, tant scripturaire que patristique de Pierre Lombard, reconstruit sur un nouveau plan; et à côté de certaines parties qui ont été résumées, on constatera que d'autres ont reçu des développements appréciables.

Examinons maintenant, dans une vue d'ensemble, les travaux qui, depuis les origines jusqu'au concile de Trente, ont été inspirés par la méthode positive. Ce qui frappe tout d'abord, quand on les rapproche les uns des autres pour les comparer, ce sont les liens de dépendance qui rattachent à quelques-uns la plupart d'entre eux. Chaque fois qu'un docteur découvrit une nouvelle démonstration soit scrip-

turaire soit patristique, il fit école et réunit autour de lui des disciples, qui utilisèrent et vulgarisèrent ses recherches, en les complétant parfois, et quelquefois aussi en les modifiant. La théologie positive a donc vu surgir, dans le cours des siècles, deux sortes de travaux : les uns qui avaient un caractère original et frayaient des voies nouvelles, les autres qui étaient comme des copies plus ou moins perfectionnées des premiers. Donnons quelques exemples.

La théorie des prophéties messianiques, déjà si développée dans les évangiles, a reçu de saint Justin et de Clément d'Alexandrie une nouvelle ampleur ; puis elle est restée à peu près stationnaire. Tous les docteurs qui ont signalé dans l'Ancien Testament la date de la venue du Sauveur, les principaux traits de sa vie et les circonstances de sa mort, quand ils ne s'inspirent pas des évangiles, sont tributaires du *Dialogue* ou des *Stromates*, qu'ils connaissent soit directement soit par l'intermédiaire d'Origène ou de Tertullien. De même, la preuve scripturaire de l'existence d'une seconde personne divine, distincte de Dieu le Père, a été commencée par l'*Épître aux Hébreux;* la *Lettre de Barnabé* l'a continuée; puis saint Justin lui a donné son dernier perfectionnement. Toutes les démonstrations bibliques que l'on rencontre sur ce sujet dans la littérature ecclésiastique, ou bien relèvent de l'*Épître aux Hébreux,* ou bien — par les intermédiaires déjà désignés — elles se rattachent à saint Justin. Dans la controverse arienne, alors que la question était, non plus seulement d'établir par la Bible l'existence d'une seconde personne divine, mais de prouver son identité substantielle avec le Père, l'évêque Alexandre dressa un recueil de textes scripturaires favorables à cette identité ; saint Athanase, en même temps qu'il s'appropria, en la simplifiant, la liste dressée par son prédécesseur,

répondit à toutes les objections que les ariens élevaient au nom de l'Ancien Testament. Après ces deux docteurs, la preuve scripturaire de l'*homoousios* ne fit, pour ainsi dire, aucun progrès, et tous les Pères qui ont pris part à la polémique arienne, se sont à peu près bornés à utiliser les travaux de saint Athanase.

Si nous poursuivions cette enquête, nous verrions que saint Cyrille d'Alexandrie, dans son premier *Discours aux Reines*, Théodoret dans ses *Dialogues*, l'abbé Maxime dans sa *Conférence avec Pyrrhus*, le pape Martin dans le concile romain de 649, rassemblèrent, une fois pour toutes, les témoignages relatifs à l'unité de la personne du Christ, à la distinction de ses natures ainsi qu'à celle de ses volontés, et que leurs listes n'ont pas été sensiblement allongées par ceux qui ont mis leurs recherches à contribution. Nous constaterions que, dans la controverse pneumatomaque, les attestations bibliques de la divinité du Saint-Esprit ont été recueillies, d'une façon à peu près définitive, par saint Athanase, dans ses *Lettres à Sérapion*. La controverse iconoclaste nous montrerait que les bases traditionnelles du culte des images ont été établies par saint Germain et saint Jean Damascène. Nous apprendrions également que, dans la controverse adoptianiste, les recherches du pape Adrien donnèrent le ton, et que, dans la controverse eucharistique, Paschase Radbert composa une liste de témoignages scripturaires aussi bien que patristiques, qui ne reçut que de légères additions. En parcourant ce volume, on verra que la preuve biblique de la primauté de l'évêque de Rome a été de bonne heure établie par les papes. Il va sans dire que, dans la démonstration du péché originel et de la nécessité de la grâce, saint Augustin a eu un rôle capital.

Tous les exemples que l'on vient de mettre sous les yeux du lecteur sont empruntés aux controverses. Il n'en pouvait guère être autrement. Ce sont les controverses qui, sur presque tous les points, ont provoqué l'étude des sources et l'ont conduite, après des tâtonnements plus ou moins longs, parfois même sans hésitation, à ses résultats définitifs. Avant l'apparition de l'hérésie pneumatomaque, la théologie scripturaire du Saint-Esprit était à peu près nulle; les *Lettres à Sérapion*, on l'a déjà dit, la portèrent immédiatement à un degré qui, si l'on fait abstraction du *Filioque,* fut à peine dépassé. Avant que Ratramne eût écrit sa thèse sacramentaire, la preuve patristique de la présence réelle n'avait jamais été faite; Paschase Radbert, qui l'établit, ne laissa que quelques textes à glaner. En étudiant de près la plupart des controverses, nous arriverions à un résultat analogue. Le plus souvent, on ne se mit à interroger l'Écriture et les Pères que pour satisfaire aux exigences de la polémique.

Et le secret de cette impulsion que les controverses donnèrent à la théologie positive n'est pas difficile à trouver. Les hérésiarques, à peu d'exceptions près, se présentèrent régulièrement comme les héritiers des enseignements de l'Écriture et de la pensée des Pères. Les adoptianistes du deuxième siècle, nous le savons par l'« Anonyme d'Eusèbe », soutenaient que leur doctrine était celle des anciens et des Apôtres, qu'elle avait été enseignée à Rome jusqu'à l'époque de Victor, et que Zéphyrin avait été le premier à l'abandonner. Les ariens opposaient aux catholiques plusieurs textes de l'Écriture, notamment les suivants : « Le Père est plus grand que moi ; — Pour ce qui est de ce jour et de cette heure, de la fin du monde, ni les anges du ciel ni le Fils n'en sont informés, le Père seul

les connaît; — Le Seigneur m'a créé pour être le commencement de ses voies ». Ils revendiquaient également Denys d'Alexandrie comme un de leurs ancêtres. Les pélagiens aimaient à se mettre sous le patronage des Pères grecs et, en particulier, de saint Jean Chrysostome. Quand il entreprit sa campagne iconoclaste, Léon l'Isaurien prétendait exécuter les ordres du Seigneur, qui avait dit dans l'Écriture : « Tu ne feras pas d'images taillées ; qu'ils soient confondus ceux qui servent les images ». Ratramne et Bérenger se disaient autorisés par saint Augustin à combattre la présence réelle. Et ces exemples, pris au hasard, pourraient être facilement multipliés. En somme, tous les docteurs, qui entreprirent de ruiner l'hérésie, eurent affaire, sauf dans deux ou trois circonstances, à des témoignages soit scripturaires, soit patristiques. A des adversaires qui se réclamaient de l'Écriture ou de la Tradition, et souvent des deux à la fois, il fallait naturellement opposer les mêmes autorités ; et l'on n'aurait eu aucune prise sur les hérétiques si l'on ne s'était décidé à les suivre sur leur propre terrain. Voilà ce qui explique le rôle prépondérant qu'a exercé la théologie positive dans les controverses.

Toutefois on serait dans l'erreur, si l'on croyait que les controverses ont seules fait progresser l'étude des sources, et qu'en leur absence, ni l'Écriture ni la Tradition n'ont donné lieu à des recherches originales. Les Pères n'attendirent pas la controverse du neuvième siècle, pour établir le dogme de la présence réelle sur ses bases scripturaires. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à se rappeler le célèbre texte de saint Cyrille de Jérusalem : « Puisque le Christ a dit en désignant le pain : *Ceci est mon corps*, quel doute pourrait-on concevoir ? Et puisqu'il a dit : *Ceci est mon sang*, comment pourrait-on hésiter à

croire que c'est son sang? » Avant que surgît la controverse pélagienne, l'Ambrosiastre avait donné du texte : *In quo omnes peccaverunt,* le commentaire suivant : « Il est clair que tous ont péché en Adam, comme s'ils avaient formé un même bloc avec lui; quand notre premier père fut souillé par le péché, tous ceux qu'il engendra naquirent sous la loi du péché ». De même, avant que Photius eût soulevé la question du *Filioque*, saint Augustin l'avait déjà résolue, à l'aide des textes : *Misit Deus Spiritum filii sui in corda vestra*, et : *Accipite Spiritum Sanctum.*

Ces exemples nous montrent que l'enseignement catéchétique ou didactique a établi la théologie positive de certains dogmes, en dehors de toute préoccupation polémique. D'autres fois, l'œuvre de démonstration, commencée sous le feu des controverses, ne fut achevée que par les recherches des doctrines scolastiques. Tel est notamment le cas de la confession et du pouvoir des clefs. Au neuvième siècle, Alcuin ayant appris que la confession auriculaire avait des ennemis dans l'Aquitaine, entreprit de réfuter cette erreur par l'autorité de l'Écriture. Et, trois siècles plus tard, Hugues de Saint-Victor, se trouvant dans des circonstances analogues, refit la même thèse en la complétant à l'aide de références patristiques. Mais le travail de Hugues — qui pourtant était supérieur à celui d'Alcuin — fut de bonne heure discuté. N'avait-il pas interrogé la Tradition avec trop de parcimonie? Et puis était-il dans le vrai, quand il rattachait le précepte de la confession au texte de saint Jacques : *Confitemini alterutrum peccata vestra?* Enfin il faisait consister le pouvoir des clefs à remettre, non le péché, mais la peine éternelle due au péché. Jusqu'à quel point ce sentiment était-il d'ac-

cord avec la parole du Sauveur : *Quorum remiseritis...?* Gratien fit une enquête minutieuse auprès des Pères relativement à la nécessité de la confession. Les textes *Confitemini* et *Quorum remiseritis* furent soumis à de multiples examens, et — après de longs tâtonnements — on arriva à une solution définitive.

Il reste vrai néanmoins que, prise dans son ensemble, la littérature catéchétique et didactique n'a, avant le onzième siècle, donné presque aucun essor à la théologie positive. Non pas qu'elle l'ait négligée. Que l'on prenne les sermons de saint Augustin ou les homélies de saint Jean Chrysostome, les commentaires de saint Cyrille d'Alexandrie ou ceux de Théodoret, l'*Enchiridion* de l'évêque d'Hippone ou les *Morales* de saint Grégoire, on y trouvera des références plus ou moins nombreuses. Mais presque toujours, ces références sont des emprunts, des adaptations. Ce qu'a été l'usage des sources dans la période scolastique, on le verra bientôt.

Ce qui frappe, à un autre point de vue, quand on compare entre eux les divers monuments laissés par la théologie positive, c'est le contraste qu'offrent leurs proportions. Tandis que les uns sont exclusivement consacrés à un dogme, tout au plus à deux ou trois, les autres sont des synthèses plus ou moins complètes de la dogmatique chrétienne. Il y a là un nouveau groupement qui mérite de retenir notre attention.

Commençons par dire que tous les traités de controverse, qu'ils contiennent des recherches personnelles ou qu'ils soient des imitations, appartiennent à la première catégorie. Les écrits inspirés par la controverse arienne, qu'ils soient de saint Athanase, de saint Hilaire, de saint Basile ou de tel autre docteur, recueillent les témoignages rela-

tifs à l'identité substantielle du Père et du Fils; mais on leur demanderait vainement d'autres attestations. Dans ses *Discours aux Reines* et dans ses *Lettres*, saint Cyrille d'Alexandrie expose les preuves, soit scripturaires soit patristiques, de l'unité de la personne du Christ; il n'a pas d'autres préoccupations. Les *Dialogues* de Théodoret et la *Lettre à Flavien* de saint Léon nous montrent le dogme des deux natures dans les écrits des Pères, mais sans aller plus loin. Ratramne, Énée, saint Thomas et les autres docteurs qui ont écrit des livres *Contra errores Graecorum*, ont concentré leur attention presque exclusivement sur le *Filioque*, la primauté du pape et le purgatoire. D'autres exemples ne feraient que confirmer la vérité de cette assertion. Les traités de controverse sont consacrés à un dogme, tout au plus — et cela rarement — à quelques-uns. Si l'on y trouve des attestations étrangères, on constate que l'auteur les a amenées comme par hasard et sans y prendre garde. C'est ainsi que, vers la fin de sa première *Apologie*, saint Justin mentionne fortuitement une des des preuves scripturaires de la présence réelle.

Les synthèses de théologie positive doivent donc être cherchées dans la littérature didactique. Elles sont rares pendant les huit premiers siècles. Les *Sentences* de saint Isidore et le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène ne peuvent entrer ici en ligne de compte. Ces livres sont des synthèses composées, en grande partie, l'une à l'aide du pape saint Grégoire, l'autre à l'aide de saint Grégoire de Nazianze; mais qui exposent plutôt qu'elles ne prouvent, ou qui, en tout cas, réservent à la preuve une place trop modeste pour être admises à prendre rang parmi les œuvres de théologie positive. Le *De testimoniis* de saint Cyprien n'a aucun titre non plus à intervenir ici. C'est un

recueil de textes scripturaires à l'adresse des Juifs — le troisième livre consacré à des questions de morale est laissé de côté — où l'on ne trouve que les prophéties messianiques et les preuves de la divinité du Christ. En somme on ne voit guère que l'*Enchiridion* de saint Augustin et le *De fide ad Petrum*, écrit par saint Fulgence, mais qui, pendant tout le Moyen âge, fut attribué à l'évêque d'Hippone. Ces deux livres passent en revue un bon nombre des dogmes chrétiens, et en même temps qu'ils les exposent, ils les rattachent à leurs bases scripturaires. Malgré les lacunes considérables qu'ils présentent — la théologie sacramentaire, pour ne parler que d'elle, y est à peu près nulle — on doit donc voir en eux des synthèses de théologie positive ou, pour plus de précision, de théologie scripturaire, car l'élément patristique y fait complètement défaut. Il serait inutile de rappeler que l'un et l'autre se bornent à mettre à profit les données fournies par les traités de controverses, si le premier n'avait pour auteur l'apôtre par excellence de la grâce et du péché originel. Il doit à cette circonstance d'être spécialement documenté sur ces deux articles de la dogmatique chrétienne; mais il n'échappe pas à la loi commune. Augustin docteur n'apporte aucun élément nouveau à la théologie scripturaire de la grâce ou du péché originel : il se contente de faire des emprunts ; seulement il les fait à Augustin controversiste.

C'est des compilations canoniques qu'est sorti le premier essai de synthèse que nous ait laissé le Moyen âge dans le domaine de la théologie positive. Au neuvième siècle, Réginon, abbé de Prüm, rassembla des extraits de toutes les prescriptions disciplinaires qui parvinrent à sa connaissance, et essaya de les mettre dans un ordre logique.

Il donna ainsi comme une première édition du *Corpus juris*, laquelle fut, au siècle suivant, remaniée et augmentée par Burchard, évêque de Worms. Confinés dans le domaine de la discipline — même quand ils traitent du baptême, de l'eucharistie, de la messe ou de la pénitence — les recueils de Réginon et de Burchard ne contiennent, pour ainsi dire, pas de théologie proprement dite, et ils n'auraient aucun titre à être mentionnés ici, s'ils n'avaient préparé la voie à Yves de Chartres. A l'exemple de l'abbé de Prüm et de l'évêque de Worms, Yves entreprit un traité de législation ecclésiastique et composa le *Décret*; mais il apporta à cette œuvre des préoccupations auxquelles ses maîtres étaient restés étrangers. Écrivant au lendemain de la controverse bérengarienne et estimant sans doute que la doctrine de l'archidiacre d'Angers n'était pas complètement morte, il crut devoir la combattre. Dans ce but, il consacra, en partie, le second livre du *Décret* à établir la présence réelle, au moyen de références patristiques qu'il puisa dans Lanfranc, peut-être aussi dans Paschase Radbert, ou même — pour quelques-unes seulement — qu'il put emprunter directement aux Pères. De plus il inscrivit en tête de son livre la profession de foi du concile d'Éphèse, un long fragment du *De fide ad Petrum* et diverses autres pièces de moindre importance. Il recueillit aussi un certain nombre de documents relatifs à la primauté du pape. Grâce à ces suppléments, sa compilation eut une portée théologique; elle mit sous les yeux du lecteur les attestations, tantôt bibliques et tantôt patristiques, d'une partie des dogmes chrétiens.

Le *Décret* de l'évêque de Chartres fait donc époque dans l'histoire de la théologie positive. Toutefois prenons garde d'exagérer. Yves, qui a rassemblé soigneusement les témoignages des Pères relatifs à la présence réelle, qui a éga-

lement consulté la Tradition au sujet de la primauté du pape, n'a, par ailleurs, fait aucune enquête de ce genre. Son travail n'est donc pas homogène. Il n'est même pas complet, car il n'emprunte au *De fide ad Petrum* que les pages où l'auteur résume son livre. Malgré son mérite incontestable le *Décret* n'est qu'une ébauche.

Il était réservé à l'auteur du *Sic et Non* de poursuivre la voie timidement frayée par l'évêque de Chartres. Comme il fut le plus spéculatif des philosophes de son temps, Abélard fut aussi le plus informé et le plus documenté de tous les théologiens du Moyen âge. Sur chaque point de la science sacrée il consulta l'Écriture ainsi que les Pères, et il recueillit leurs dépositions quel qu'en fût le sens apparent, se réservant de concilier plus tard, par des interprétations bénignes, les textes discordants. Sa lecture était ample; il avait étudié sérieusement les docteurs latins et même quelques docteurs grecs. Il put ainsi constituer de longues listes de témoignages, dont l'ensemble s'appelle le *Sic et Non*. Ce livre, qui n'est qu'un vaste casier dans lequel une foule de textes sont rassemblés et groupés sous des rubriques spéciales, représente une partie seulement de l'œuvre accomplie par Abélard, dans le domaine de la théologie positive. Après avoir recueilli et étiqueté tous ses matériaux, l'illustre professeur de Sainte-Geneviève les mit sûrement en œuvre dans son enseignement oral et dans sa *Theologia* (ce qu'on appelle aujourd'hui l'*Introductio*). Mais, en l'absence de cette dernière, dont un court fragment nous est seul parvenu, le *Sic et Non* reste pour nous un monument incomparable. Il présente une collection abondante de témoignages, tant scripturaires que patristiques, dont la plupart n'avaient jamais encore été rassemblés; car le *Décret* d'Yves n'y a guère été utilisé que dans le chapitre de

la présence réelle. Sans doute on y constate des lacunes. L'eschatologie, par exemple, en est absente, et la moitié des sacrements y fait défaut. Mais, malgré ces imperfections, le *Sic et Non* peut être considéré comme la première synthèse à peu près complète de théologie positive.

Les lacunes que l'on constate dans le *Sic et Non* ne furent probablement pas comblées dans la *Theologia*. C'est du moins ce que l'on peut induire de l'*Epitome theologiae christianae*, résumé de la doctrine du maître rédigé par un disciple inconnu, où l'on ne trouve ni l'eschatologie ni le sacrement de l'ordre. Si cette conjecture est fondée, Hugues de Saint-Victor a apporté une légère contribution à la théologie positive; car, dans le *De sacramentis*, il donne de nombreuses références sur les événements de la fin du monde. D'ailleurs la dissertation sur la Trinité, que l'on trouve dans le même livre, contient quelques recherches qui semblent personnelles. Disons néanmoins que l'abbé de Saint-Victor s'est illustré dans le domaine des idées, plutôt que dans celui des textes, et que, s'il a combattu victorieusement les théories d'Abélard, il a ajouté peu de choses aux investigations de l'illustre professeur. Gratien mériterait de nous arrêter davantage si son œuvre était tout entière du ressort de la théologie. Le *De poenitentia* et le *De consecratione* font du *Décret* une mine précieuse, qui, sans doute, doit beaucoup à l'évêque de Chartres et au *Sic et Non* d'Abélard, mais où l'on trouve aussi des richesses pour la première fois mises au jour. Malheureusement Gratien était un canoniste, qui ne touchait à la théologie que dans la mesure nécessaire pour éclairer la discipline; la partie sacramentaire de la théologie positive lui est seule redevable d'un certain nombre de textes que Pierre Lombard a utilisés.

Les *Sentences* de Pierre Lombard : voilà la grande synthèse de théologie positive au Moyen âge. Divers ruisseaux ont contribué à remplir ce vaste réservoir de textes. Toute la partie sacramentaire, à l'exception de l'ordre, a été rédigée avec le secours de Gratien. Le reste doit beaucoup à Abélard et à Hugues. Mais si les emprunts sont considérables, les recherches personnelles ne font pas complètement défaut. Pierre ne doit pas à ses maîtres les extraits de saint Jean Damascène qu'il nous donne ; il les a puisés directement dans la traduction latine du *De fide orthodoxa*, qui venait de paraître sous les auspices du pape Eugène III. Quant à saint Augustin, il occupe dans les *Sentences* plus de place que dans les livres de Hugues et d'Abélard réunis. Jamais pareille compilation n'avait encore paru. On y trouvait toutes les références dont on avait besoin. Aussi on se contenta généralement d'exploiter ce recueil incomparable d'informations sans songer à le refaire.

Il fut refait cependant à deux reprises différentes. Une première fois Alexandre de Halès, une autre fois saint Thomas, en même temps qu'ils exposèrent et expliquèrent les dogmes, entreprirent d'en rassembler les attestations. Et l'on doit reconnaître qu'ils ont, çà et là, apporté des textes inconnus aux *Sentences :* témoin les extraits de l'Aréopagite que l'on rencontre dès les premières pages de *la Somme ;* témoin encore les emprunts aux *Décrétales* de Grégoire IX, qui reviennent maintes fois sous la plume du docteur angélique. Mais, d'autre part, Alexandre et saint Thomas se sont, assez souvent, préoccupés de simplifier les démonstrations de Pierre Lombard, plutôt que de les développer ; ils ont, en tout cas, abondamment et constamment puisé dans les *Sentences*. En somme, le mérite des

deux grands docteurs du treizième siècle est surtout dans l'essor qu'ils ont donné à la spéculation, dans les considérations philosophiques au moyen desquelles ils ont éclairé les dogmes. Leur théologie positive ne diffère pas sensiblement de celle qui se présente à nous dans le livre de Pierre Lombard.

Et maintenant il resterait à apprécier la valeur de cette érudition sans cesse grossissante qui, depuis les origines jusqu'au concile de Trente, vint se mettre au service de la théologie. Il y aurait à en signaler les mérites et aussi les imperfections, les lacunes. Mais ce travail sera mieux à sa place dans un autre volume. Attendons à voir ce qui a été fait avant de juger ce qu'il fallait faire ; et, sans mettre le pied sur le terrain de la critique, bornons-nous, pour le moment, à raconter ce que fut la théologie positive pendant les quinze premiers siècles de l'Église.

PREMIER LIVRE

HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE POSITIVE DE L'ORIGINE A CHARLEMAGNE

PREMIÈRE PARTIE

LA THÉOLOGIE SCRIPTURAIRE

CHAPITRE PREMIER

LA MISSION DIVINE DU CHRIST.

La preuve de la mission divine du Christ fut faite par les apôtres au lendemain même de la résurrection, et cette preuve fut essentiellement d'ordre scripturaire. Le livre des *Actes* nous fait assister à un discours de saint Pierre où, après avoir rappelé aux Juifs qu'ils ont mis à mort le Sauveur, le chef des apôtres ajoute : « Dieu a ainsi accompli ce qu'il avait annoncé d'avance par la bouche de tous ses prophètes, que son Christ devait souffrir [1]. » Nous lisons dans le même livre l'histoire de ce serviteur de la reine d'Éthiopie à qui le diacre Philippe expliqua que le chapitre LIII d'Isaïe se rapportait à Jésus [2]. Et saint Paul atteste avoir appris à l'école des premiers disciples : « que le Christ est mort pour nos péchés, *selon les Écritures;* qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième

1. *Act.* 3. 18.
2. *Ibid.* 8. 25 et suiv.

jour, *selon les Écritures* [1]. » La grande préoccupation des apôtres, on le voit par ces textes, fut d'établir que les souffrances, la mort et la résurrection de Notre-Seigneur avaient été arrêtées longtemps d'avance dans les conseils de Dieu; qu'elles avaient été annoncées par les prophètes. Et l'on peut dire que le célèbre chapitre d'Isaïe où sont décrites les souffrances du « serviteur de Dieu », divers textes d'Osée, de Jonas, et des psaumes, constituaient la trame de leurs discours [2]. Cette attitude leur était commandée par les circonstances. Les juifs, en effet, attendaient le Messie; mais un Messie puissant, un Messie conquérant, dont les armes victorieuses rendraient à Israël opprimé sa gloire des anciens temps. Les apôtres se trouvaient ainsi en face d'un idéal messianique à détruire. Ils avaient à convaincre leurs compatriotes que le Messie promis par Dieu devait être un homme de douleurs avant d'être un roi de gloire. Il leur fallait, en un mot, arracher les juifs à leurs préjugés. Mais ces préjugés, on le sait, s'autorisaient des Écritures. Les juifs faisaient reposer leur attente du Messie politique sur les promesses réitérées des prophètes. On devait, par conséquent, leur opposer d'autres promesses prophétiques et leur prouver que les mêmes Écritures, qui avaient décrit le règne glorieux de « l'Oint de Dieu », avaient aussi décrit ses souffrances et sa mort. La théologie positive a donc eu comme première tâche de corriger l'idéal messianique des juifs. Et si l'on cherche comment les apôtres, après avoir longtemps partagé les préjugés de leurs compatriotes, ont été amenés à justifier par l'Ancien Testament le drame du Golgotha, il suffira de rappeler, entre plusieurs autres, ces paroles du divin Maître : « Le Fils de l'homme s'en va, *selon ce qui est écrit* [3]... Ne pourrais-je pas invoquer mon Père qui me donnerait à l'instant plus de douze

---

1. 1 *Cor*. 15. 3 et 4.

2. *Is*. 53; *Osée*, 6. 3; *Jonas*, 2. 1; *Ps*. 21; *Ps*. 15. 8 et 10 (Vulgate). Quand saint Paul (1 *Cor*. 15. 4) dit que le Christ est ressuscité le troisième jour *selon les Écritures*, il a en vue les textes d'Osée ou de Jonas. Et puisqu'il déclare avoir *reçu* ce renseignement, c'est qu'il le tient d'un des douze, de saint Pierre sans doute. Il est vrai que, d'après les *Actes*, les apôtres se posent en témoins de la résurrection du Sauveur (*Act*. 2. 32 et 3. 15); mais c'est la preuve scripturaire qui confirme leur témoignage.

3. *Marc*, 14. 21.

légions d'anges? Comment donc s'accompliraient les Écritures, *d'après lesquelles il en doit être ainsi*[1]! »

Cette démonstration ou, si l'on veut, cette justification des souffrances et de la mort de Notre-Seigneur à l'aide des prophéties messianiques, fut utilisée par les écrivains sacrés. Saint Marc nous apprend que le Christ fut crucifié entre deux brigands, pour accomplir l'oracle d'Isaïe : « On l'a mis au nombre des malfaiteurs[2] ». Saint Matthieu nous montre que Zacharie avait annoncé les trente pièces d'argent qui furent servies à Judas[3], et que le tirage au sort des vêtements du Sauveur eut lieu conformément à une prophétie de David[4]. Saint Jean nous met sous les yeux les textes qui avaient prédit que la victime du Calvaire aurait soif et qu'on ne lui romprait pas les jambes, mais qu'on lui percerait le côté[5]. Et l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* prouve par un passage des psaumes que le Christ devait être immolé[6]. Nous retrouvons ces témoignages, notamment ceux d'Isaïe et du psaume XXI, dans la *Lettre de Barnabé*[7], dans le *Dialogue* de saint Justin, dans le traité *Adversus Judaeos* de Tertullien[8], dans les *Testimonia* de saint Cyprien[9]. Et l'on peut dire qu'ils furent à la base de la controverse juive. Pour ne citer qu'un exemple, le *Dialogue avec Tryphon* contient un commentaire suivi du psaume XXI, et il explique que chacun des termes de cette sublime élégie, surtout le texte : « Ils ont percé mes pieds et mes mains », a été réalisé au Calvaire[10].

Mais la preuve scripturaire de la mission divine du Sauveur ne resta pas longtemps enfermée dans le cadre que nous venons de tracer. De bonne heure elle se développa pour accroître sa puissance et aussi pour résoudre les problèmes qui se présentaient.

---

1. *Matth.* 26, 54; *Marc,* 14. 49.
2. *Marc,* 15. 28.
3. *Matt.* 27. 9.
4. *Matt.* 27. 35.
5. *Jo.* 19. 28, 36, 37.
6. *Hebr.* 10. 5.
7. *Barn.* 5. 2; 5. 13.
8. *Adv. Judaeos*, 10, M. 2. 629.
9. *Testimonia*, 2. 15, Hartel, 1. 80.
10. *Dial.* 98. 107, M. 6. 705.

Ceux-ci, en effet, ne tardèrent pas à surgir. On sait que saint Paul affranchit les communautés évangélisées par lui des prescriptions mosaïques auxquelles les premiers chrétiens s'étaient docilement soumis. Du même coup la religion chrétienne fut en butte à des objections, en même temps qu'à des haines, qu'elle n'avait pas encore rencontrées. Jusque-là, ce qui avait scandalisé les juifs dans la prédication des apôtres, c'était seulement l'annonce d'un Messie mort sur une croix. Mais le scandale fut bien plus grand quand ils apprirent que les partisans du Messie crucifié ne tenaient plus compte de la « Loi » dans la pratique de la vie. La « Loi » n'était-elle pas l'œuvre de Dieu? N'était-ce pas à l'exacte observation de la « Loi » que le Seigneur avait subordonné ses promesses? Et rejeter la « Loi », n'était-ce pas se révolter contre Dieu? L'auteur de l'*Épître aux Romains* et de l'*Épître aux Galates* répondit à ses adversaires par deux textes empruntés, l'un à la *Genèse*, l'autre au prophète Habacuc. « Puisque Abraham, dit-il, crut à Dieu et que cela lui fut imputé à justice, vous devez reconnaître que ceux-là sont fils d'Abraham qui le sont par la foi [1]... Et que personne ne soit justifié par la Loi cela est évident puisqu'il est écrit : Le juste vivra par la foi [2]. » Saint Pierre avait prouvé par l'Écriture que le Messie devait souffrir et mourir. Saint Paul prouva, lui aussi, par l'Écriture que la « Loi » était abrogée, et il put s'écrier : « C'est par la Loi que je suis mort à la Loi [3]. » Ajoutons qu'il compléta la justification scripturaire de la mort du Sauveur établie par saint Pierre. Le chef des apôtres avait expliqué, à l'aide du chapitre LIII d'Isaïe, que Notre-Seigneur était mort pour expier les péchés des hommes. L'Apôtre des nations répondit à l'objection que les juifs tiraient du texte : « Maudit soit quiconque est suspendu au bois [4]. » Il expliqua que le Christ, conformément à cet oracle, avait en

---

1. *Gal.* 3-6; *Rom.* 4. 3. Ces deux textes se réfèrent à *Gen.* 15. 6.
2. *Gal.* 3. 11; *Rom.* 1. 17. Ici la référence a pour terme : *Habac.* 2. 4.
3. *Gal.* 2. 19.
4. *Deuter.* 21. 23. On sait par saint Justin (*Dial.* 89; M. 6. 689) que les juifs du second siècle se faisaient une arme de ce texte. Nul doute que l'objection circulait déjà du temps de saint Pau et que l'apôtre y a répondu dans Gal. 3. 13.

effet encouru la malédiction; mais qu'il l'avait encourue à notre place, pour nous délivrer de la malédiction de la « Loi » [1]. Et ainsi le texte, dans lequel ses compatriotes avaient cherché l'arme la plus redoutable contre la mission divine du Sauveur, lui servit à confirmer et à approfondir la doctrine de la satisfaction.

L'œuvre d'apologétique scripturaire que nous venons de constater dans les épîtres aux Galates et aux Romains reparaît sous une autre forme dans l'*Épître aux Hébreux*. Là on apprend en effet que l'alliance du Sinaï a été supplantée par une alliance nouvelle autant que définitive; et cette assertion est prouvée par le texte de Jérémie : « Voici que viennent les jours, dit le Seigneur, où je ferai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle [2]... » Mais il n'en est plus de même avec la *Lettre de Barnabé*. Dans son ardeur à mettre les fidèles en garde contre les pratiques judaïques, l'auteur de cet écrit ne se borna pas à plaider l'abrogation de la loi de Moïse. Il entreprit de prouver que les préceptes promulgués jadis par Dieu étaient d'ordre purement spirituel, et que les juifs, en leur donnant une interprétation matérielle, avaient été induits en erreur par un ange mauvais. Il prétendit, par exemple, que Dieu avait demandé aux Juifs la circoncision du cœur, consistant dans la lutte contre les mauvais penchants, et non l'amputation d'un morceau de chair [3]; qu'il leur avait demandé un temple dans leur cœur, et non la bâtisse qui, jusqu'à Titus, s'élevait dans Jérusalem [4]. Par là Pseudo-Barnabé dépassait la pensée de saint Paul qui n'avait jamais contesté la légitimité de l'interprétation donnée par les juifs à la loi mosaïque. Notons toutefois que son radicalisme n'eut pour ainsi dire pas d'imitateur et resta, dans l'histoire de la théologie positive, un phénomène isolé sans influence sur la marche des idées [5]. Saint

---

1. *Gal.* 3. 13.
2. *Hebr.* 8. 6. L'auteur emprunte toutes ses références aux Septante. C'est ce qui explique que parfois il s'écarte du texte hébreu.
3. *Barn.* 9. 4, M. 2. 749, ou mieux dans les éditions de Funk et de Gebhardt, etc.
4. *Ib.* 16 tout entier, M. 2. 773. Voir aussi, au ch. 2, le procès des sacrifices mosaïques.
5. On retrouve cependant les mêmes idées dans la *Lettre à Diognète*, 3 et 4, M. 2. 1172.

Justin, Tertullien, saint Cyprien, tous ceux qui tournèrent leur attention du côté de la controverse juive, établirent par l'autorité de l'Ancien Testament, l'abrogation de la loi mosaïque ; mais ils évitèrent l'excès dans lequel était tombé l'auteur de la *Lettre de Barnabé*. Trois preuves principales les conduisirent au but qu'ils poursuivaient : le texte de Jérémie qu'on vient de lire dans l'épître aux Hébreux ; un texte analogue d'Isaïe ; et la célèbre prophétie de Malachie où est annoncée l'offrande pure qui, du levant au couchant, doit être offerte au Seigneur. Cette prophétie que l'on trouve déjà dans la *Didachè* [1], fut utilisée par saint Justin [2]. Du *Dialogue avec Tryphon* elle passa dans les *Hérésies* de saint Irénée [3]. Tertullien l'emprunta à l'évêque de Lyon [4] et la transmit à saint Cyprien [5]. Inutile de poursuivre plus loin cette enquête.

Cependant les prophéties relatives à l'abrogation des rites mosaïques ne prouvaient qu'indirectement la mission divine du Sauveur ; d'autre part, celles auxquelles les apôtres faisaient appel dans leurs premières prédications et dont on retrouve l'écho dans les *Actes*, se rattachaient à peu près exclusivement au drame du Calvaire. Aux unes et aux autres on ajouta les oracles qui avaient prédit la naissance et les circonstances principales de la vie du Christ. Plusieurs de ces nouvelles preuves scripturaires avaient déjà été apportées par saint Matthieu : par exemple la prophétie de Michée sur le lieu de la naissance du Messie, la prophétie d'Isaïe sur sa conception virginale, la prophétie de Zacharie sur son mode d'entrée à Jérusalem. Saint Justin les fit entrer dans son *Dialogue* [6] et leur en adjoignit plusieurs autres, notamment la prophétie de Jacob où le sceptre est promis à Juda jusqu'à ce que vienne le Messie [7]. Sous sa plume la preuve de la mission divine du Christ tirée des prophéties messianiques arriva à sa forme à peu près défi-

1. *Didachè*, 14. 3.
2. *Dial.* 117, M. 6. 745.
3. *Haer.* 4. 17. 5 ; 4. 18. 1, M. 7. 1023 et suiv.
4. *Adv. Judaeos*, 5, M. 2. 608.
5. *Testim.* 1. 16, Hartel, 1. 50.
6. *Dial.* 43, M. 6. 569 ; 53, p. 592 ; 78, p. 657.
7. *Dial.* 52 et 120, p. 589 et 753.

nitive. Il ne lui resta guère qu'une seule acquisition à faire : je veux parler de la prophétie de Daniel.

Saint Justin qui, à diverses reprises, avait invoqué l'autorité de Daniel, n'avait pas utilisé la célèbre prophétie des soixante-dix semaines. Cette lacune fut comblée de bonne heure et, dès la fin du deuxième siècle, Clément d'Alexandrie expliquait dans les *Stromates* que l'oracle de l'ange Gabriel se rapportait au Christ [1]. Les *Stromates* étaient un livre de morale chrétienne qui ne donnait aucune place à la controverse juive ; mais celle-ci sut tirer parti d'une preuve qui avait tant de valeur pour elle. Tertullien [2], saint Athanase [3], saint Cyrille de Jérusalem [4], saint Jean Chrysostome, [5] saint Isidore de Séville, [6] s'en servirent. La prophétie des soixante-dix semaines fut au premier rang parmi les arguments scripturaires destinés à éclairer les juifs. Elle eut même un rôle plus considérable. Dès le troisième siècle, Jules l'Africain dans sa *Chronographie* [7], Origène dans ses *Stromates* [8], Hippolyte dans son *Commentaire sur Daniel* [9], étudièrent notre prophétie. Plus tard Eusèbe l'introduisit dans sa *Démonstration évangélique* [10], et Sulpice Sévère la mentionna dans sa *Chronique* [11]. Elle eut dans la controverse païenne un emploi aussi fréquent et aussi important que dans la controverse juive. Toutefois son interprétation n'alla pas sans certaines hésitations et certains tâtonnements. Jules l'Africain fixa le point de départ des soixante-dix semaines à la vingtième année du roi Artaxerxès Longue-Main. Mais cette interprétation devra attendre plus de mille ans pour trouver le succès. Avant Jules, Tertullien et, peut-être, Clément qui est très énigmatique, avaient rattaché les semaines au moment même de la vision de Daniel, c'est-à-dire à la

1. *Stromat.* I. 21, M. 8. 853 et suiv.
2. *Adv. Judaeos*, 8. M. 2. 612.
3. *De Incarnatione*, 40, M. 25. 165.
4. *Catech.* 12. 19, M. 33. 748.
5. *Homil. adv. Judaeos*, 5. 10, M. 48. 898.
6. *De fide catholica*, 1. 5, M. 83. 461.
7. M. (*patr. gr.*) 10. 80.
8. *Stromat.* 10; dans SAINT JÉRÔME, *In Daniel.* 9, M. 25. 548.
9. *In Daniel.* M. (*patr. gr.*) 10. 652 à 656.
10. *Demonstr. évang.* 8. 2, M. 22. 577.
11. *Chronic.* 2. 11, M. 20. 135.

première année de Darius le Mède. Ce fut pour cette solution que se prononcèrent Hippolyte, Origène (au moins dans les *Stromates*) [1], Eusèbe, Cyrille et l'Ambrosiastre [2]. Jusqu'au onzième siècle le point de départ des semaines proposé par Jules n'eut guère d'autres partisans que saint Jean Chrysostome et Théodoret [3]. En ce qui concerne le point d'arrivée, on était encore plus loin de la solution de l'avenir. Hippolyte, Eusèbe, saint Cyrille et, sans doute aussi, Sulpice Sévère, détachaient la soixante-dixième semaine des autres et la reléguaient à la fin du monde [4]. Quant à la soixante-neuvième semaine, ils la faisaient coïncider, les uns avec la venue du Sauveur, les autres avec la destruction du temple sous Titus. Clément d'Alexandrie et Tertullien, étaient à peu près les seuls à considérer la destruction du temple comme le terme de la prophétie. Malheureusement leurs supputations chronologiques laissaient à désirer. Tertullien, par exemple, plaçait la venue du Christ à la fin de la soixante-deuxième semaine et donnait comme date à la ruine de Jérusalem l'année 53 [5]. Comme s'il se rendait compte que les hypothèses émises jusqu'à lui étaient discutables, Isidore évita des précisions dangereuses et se borna à constater que l'échéance de la prophétie de Daniel était arrivée depuis longtemps [6]. Et l'on aime à constater que, déjà au commencement du quatrième siècle, saint Athanase avait fait preuve de la même réserve sage et prudente.

C'est, comme on l'a vu, la controverse juive qui inspira la preuve des prophéties messianiques; ce fut elle aussi qui provoqua la plupart des travaux dans lesquels cette preuve fut utilisée et développée. Toutefois elle n'en eut pas le monopole.

---

1. Voir saint Jérôme, *loc. cit.* M. 25. 549.— Dans : *In Matth.* 24, 15, M. 13.1658, Origène met le point de départ à Adam et le point d'arrivée au Christ. Il donne à chaque semaine la valeur de 70 ans, ce qui l'amène à un total de 4.900 ans.
2. *Quaestiones ex veteri Testamento*, 44, M. 35. 2245.
3. Théodoret, *In Dan.* 9, m. 83. 1447
4. Il ne mentionne pas cette semaine, mais il fait coïncider la soixante-neuvième avec la destruction du temple. Saint Jean Chrysostome semble compter de même, mais son texte est un peu embrouillé.
5. *Adv. Jud.* 8, M. 2. 614 à 616.
6. *De fide catholica*, 5. 7, M. 83, 462.

Saint Justin, qui avait opposé aux Juifs les prophéties messianiques, estima que leur puissance de démonstration n'était pas limitée aux enfants d'Israël. Donc, après avoir préalablement établi l'antiquité des Écritures, il inséra dans sa première *Apologie* les oracles de Jacob, de Michée, d'Isaïe et des autres prophètes, relatifs à l'époque de la venue du Messie, au lieu de sa naissance, à sa mort et aux diverses particularités de sa vie [1]. La conclusion qui se dégageait de ces prophéties était que Jésus, en qui elles avaient reçu leur accomplissement, avait, sinon une nature divine, au moins une mission providentielle. C'était tout ce qu'il fallait pour convertir au christianisme les serviteurs des idoles. Aussi l'exemple donné par saint Justin fut, de bonne heure, suivi par les apologistes, notamment par saint Cyprien [2] et par Lactance [3]. Quand, plus tard, saint Augustin eut à exposer la théorie des motifs de crédibilité, il mit en première ligne les prophéties [4]. De la controverse juive pour laquelle elles avaient d'abord servi, les prophéties messianiques passèrent à la controverse païenne.

Ici se présente un phénomène qui mérite d'attirer notre attention. Dans le *Dialogue avec Tryphon,* saint Justin, tout en reconnaissant que le Sauveur opéra des guérisons miraculeuses et ressuscita même des morts, ne mentionna ces prodiges qu'en passant, et on peut dire qu'il les laissa en dehors de sa démonstration [5]. Tertullien ne leur fit aucune place dans son livre *Adversus Judaeos.* De même, dans sa première *Apologie*, Justin ne mentionna que deux fois les miracles évangéliques. Et l'une et l'autre de ces mentions furent également rapides. La première avait pour but d'excuser les chrétiens d'attribuer des prodiges au Christ, et elle les excusait par cette raison que les païens mettaient sur le compte

1. *Apol.* 1. 31 et 32, M. 6. 376 et 377.
2. *Quod idola dii non sint,* 13 et 14, M. 4. 579 et 580.
3. *Divinae Institutiones,* 4. 11, M. 6. 476.
4. *De fide rerum quae non videntur*, 5 à 9, M. 40. 174 à 179. Toutefois Augustin signale presque exclusivement les prophéties relatives à la conversion du monde. — Voir : *Ep.* 137 16, M. 33.323 : « Venit Christus, complentur in ejus ortu, vita, dictis, factis, passionibus, morte, resurrectione omnia praeconia prophetarum. »
5. *Dial.* 69, M. 6. 640. Voir encore : *Ibid.,* 30 et 85, p. 540 et 676.

d'Esculape des prodiges semblables[1]. Dans la seconde saint Justin déclara aux adversaires de la religion chrétienne que s'ils voulaient expliquer par la magie les actions merveilleuses du Sauveur, ils devraient du moins se laisser convaincre par les prophéties[2]. Et, après cette observation préliminaire, le saint docteur passa en revue les oracles de l'Ancien Testament relatifs à la venue du Sauveur. Dans l'*Apologétique*, Tertullien, après avoir donné une description rationnelle de la génération du *Logos*, résuma en quelques lignes les miracles accomplis par le Christ[3] ; et ce fut uniquement pour dire que les juifs, mettant ces miracles sur le compte de la magie, firent néanmoins mourir le Sauveur[4]. Quelques années plus tard, saint Cyprien, écrivant son livre *De la vanité des idoles*, copia à peu près littéralement l'endroit de l'*Apologétique* qui vient d'être mentionné[5]. Puis, à l'exemple de saint Justin, il mit l'accent sur les prophéties. On le voit, qu'ils eussent affaire aux païens ou aux juifs, les premiers défenseurs de la foi ne crurent pas devoir utiliser les miracles évangéliques[6]. Et on aperçoit sans peine que cette attitude leur fut dictée par le spectre de la magie. Juifs et païens croyaient aux puissances occultes et à l'existence de recettes spéciales pour mettre ces puissances en action. La difficulté n'était donc pas de leur faire accepter des prodiges, mais de leur en faire démêler l'origine. Il fallait leur apprendre à discerner le merveilleux divin du merveilleux magique. Et, plutôt que de se résoudre à aborder cette tâche délicate, les premiers apologistes préférèrent se priver d'une preuve dont la valeur pourtant ne faisait pas de doute à leurs yeux[7].

---

1. *Apol.* 1.22. fin. M. 6.364 : « ᾧ δὲ λέγομεν χωλοὺς καὶ παραλυτικοὺς... ὑγίεις πεποιηκέναι, καὶ νεκροὺς ἀνεγεῖραι, ὅμοια τοῖς ὑπὸ Ἀσκληπιοῦ γεγενῆσθαι λεγομένοις καὶ ταῦτα φάσκειν δόξομεν.
2. *Ibid.* 30, p. 373.
3. *Apol.* 21, M. 1. 399.
4. *Ibid.* p. 400 : « Sequebatur uti magum aestimarent de potestate quum ille verbo daemonia de hominibus excuteret, caecos reluminaret... »
5. *Quod idola dii non sint,* 13, M. 4. 579.
6. Clément d'Alex. *Stromat.* 6. 15, M. 9. 345, mentionne les miracles faits *après* l'Ascension.
7. Tertullien (*loc. cit.* p. 400), après avoir mentionné les miracles du Christ, ajoute : « Ostendens se esse *Logon* Dei, id est Verbum illud primor-

Origène mit fin à cette timide réserve. Comme les contemporains de saint Justin, Celse avait attribué les miracles évangéliques à la magie, à laquelle, disait-il, Jésus s'était fait initier pendant son séjour en Egypte. Le grand docteur d'Alexandrie releva vivement cette assertion du philosophe païen. « Les magiciens, dit-il, ne corrigent jamais les mœurs des hommes. Ils ne le peuvent pas et ils ne s'en préoccupent même pas parce qu'ils sont remplis de crimes... Mais Jésus a, par ses miracles, porté les hommes à la vertu... Comment donc le confondre avec les magiciens [1] ? » Au commencement du quatrième siècle, Arnobe et Eusèbe suivirent la voie frayée par Origène. « A-t-on jamais rencontré, dit le philosophe de Sicca, un magicien qui ait fait la millième partie des œuvres accomplies par le Christ, qui ait fait des guérisons sans le secours des formules, des herbes ou des astres?... Peut-on prendre pour un mortel comme nous celui qui, d'un mot, mettait en fuite les maladies, les fièvres et les autres infirmités corporelles [2] ? » Et ce thème lui inspire une tirade d'une grande envolée. Quant à l'auteur de la *Démonstration évangélique*, il consacra deux longues dissertations à établir successivement la réalité des faits merveilleux accomplis par le Sauveur et leur caractère divin [3]. La preuve tirée des miracles évangéliques était définitivement entrée dans la controverse païenne et dans la controverse juive. Quand il eut à répondre aux objections de Julien l'Apostat, saint Cyrille d'Alexandrie sut mettre à profit les considérations développées par Eusèbe [4]. Et quelques années au-

---

diale... » Il voit donc dans ces miracles une preuve de la divinité de leur auteur. Toutefois il déclare ailleurs que les miracles ne prouvent rien (*Adv. Marc.* 3. 3, M. 2. 324). A l'objection de Marcion qui dit que le Christ a démontré son origine divine par ses miracles, il répond : « Ego negabo solam hanc illi speciem ad testimonium competisse quam et ipse postmodum exauctoravit, siquidem edicens multos venturos et signa facturos, et virtutes magnas edituros... nec ideo tamen admittendos, temerariam signorum et virtutum fidem ostendit. »

1. *Contra Celsum*, 1. 68, M. 11. 788. Voir encore : *Ibid.* 2. 51 et 1. 38, M. p. 877 et 733.

2. *Adversus gentes*, 1. 43 à 45, M. 5. 773 à 779. Voir : *Ibid.* 2. 11 et 12, p. 826.

3. *Demonst. evang.* 3. 5 et 6, M. 22. 197 et 224.

4. *C. Jul.* 6, M. 76. 793; *Ibid.* 7, M. 76. 877.

paravant, saint Augustin, non content de proclamer hautement que le Christ avait conquis la foi du genre humain par ses miracles [1], se moquait de ceux qui prétendaient comparer les merveilles évangéliques avec les prodiges d'Apulée ou d'Apollonius [2].

Toutefois une observation est ici nécessaire. Saint Augustin considère sans doute les miracles accomplis par le Sauveur comme des motifs de crédibilité. Mais quand on cherche sur quel fondement il appuie la certitude de ces miracles, on s'aperçoit qu'il ne fait jamais appel à l'autorité historique des évangiles. Prédicateur et théologien, il invoque souvent les évangiles. Apologiste, il ne les mentionne guère qu'une fois; et c'est pour déclarer qu'il ne croirait pas à l'Évangile sans l'autorité de l'Église [3]. Comment sait-il donc que le Sauveur a vaincu les lois de la nature? Surtout par la conversion du monde. Il constate d'une part que la religion du Christ s'est répandue dans tout l'univers civilisé. Il constate d'autre part que cette expansion, dans les conditions où elle s'est faite, serait elle-même le plus incroyable des prodiges si elle n'avait reçu aucune impulsion supérieure au génie de l'homme [4]. Il conclut à une intervention divine. La conversion du monde, voilà donc

1. *De utilitate credendi*, 32 à 34, M. 42. 88 à 90 : « Quid enim aliud agunt tanta et tam multa miracula, ipso etiam dicente illa fieri non ob aliud nisi ut sibi crederetur?... Ergo ille afferens medicinam quae corruptissimos mores sanatura esset, miraculis conciliavit auctoritatem. »

2. *Ep.* 138. 18, M. 33. 533 : « Quis autem vel risu dignum non putet quod Apollonium caeterosque magnarum artium peritissimos conferre Christo vel etiam praeferre conantur ? »

3. *Contra epist. Manichaei*, 6, M. 42. 176 : « Ego vero Evangelio non crederem nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas. » — Dans *De civit.* 22. 8. 1, M. 41. 760, saint Augustin fait appel aux « veracissimis libris » des évangiles. Ce texte ne contredit aucunement celui du *Contr. ep. Manich...* Augustin est convaincu de la véracité des récits évangéliques, mais sa conviction repose sur l'autorité de l'Église.

4. *De fide rerum quae non videntur*, 7, M. 40. 176 : « An vobis inane vel leve videtur et nullum vel parvum putatis esse miraculum divinum, quod in nomine unius crucifixi universum genus currit humanum. » Et n. 10, p. 179 : « Quem non movere deberet ut crederet repente illuxisse divinam humano generi claritatem quando videmus relictis diis falsis... unum verum Deum ab omnibus invocari ? Et hoc esse factum per unum hominem ab hominibus illusum..... Quando tantum crucifixus ille potuisset nisi Deus hominem suscepisset etiamsi nulla per prophetas futura talia praedixisset ? »

le grand livre dans lequel il lit les miracles évangéliques. Il ne connaît que deux motifs de crédibilité immédiats : les prophéties et la conversion du monde. Chacun d'eux se suffit, mais la conversion l'emporte. Ce miracle en effet que nous voyons de nos yeux a été annoncé par les prophéties. Il garantit donc leur véracité et leur céleste origine [1].

---

1. *De fide rerum*... 10, M. 40. 180 : « Quis itaque nisi mirabili dementia caecatus... nolit habere sacris Litteris fidem quae totius orbis praedixerunt fidem ? » Voir : Ep. 138. 16, M. 33. 524 : « Haec omnia sicut leguntur praedicta ita cernuntur impleta... Quae tandem mens avida aeternitatis... contra hujus divinae auctoritatis lumen culmenque contendat ? » — *Sermo* 43. 5, M. 38. 256 : « Quoniam sunt homines infideles qui sic detrahunt Christo ut dicant eum magicis artibus fecisse quae fecit... sed prophetae ante fuerunt... quisquis eum dicit magum fuisse : si ergo magicis artibus fecit ut coleretur et mortuus, numquid magus erat antequam natus? » — *De civitate*... 22. 5, M. 41. 757 : « Si..... miracula facta esse non credunt, hoc nobis grande miraculum sufficit, quod eam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit. » — *Ibid.* cap. 8. 1, p. 760 : « Quisquis adhuc prodigia ut credat inquirit, magnum est ipse prodigium qui mundo credente non credit. » — Ici, le saint docteur apporte une longue liste de miracles arrivés de son temps, mais il observe que (p. 760) : « quando alibi aliisque narrantur, non tanta ea commendat auctoritas ut sine difficultate vel dubitatione credantur. » — *Cont. Faustum*, 2. 45, M. 42. 279 : « Videtis certe quemadmodum praedicationem doctrinae apostolicae propheticum testimonium comitetur. Ut enim non contemnerentur, neque fabulosa ducerentur quae Apostoli annuntiabant, demonstrabantur haec a prophetis ante fuisse praedicta : quia etsi attestabantur miracula non defuissent (sicut etiam nunc adhuc quidam mussitant) qui magnae potentiae cuncta illa tribuerent, nisi talis eorum cogitatio contestatione prophetica vinceretur. »

CHAPITRE II

L'UNITÉ DE DIEU.

Quand les apologistes furent amenés à proclamer l'unité de Dieu contre les païens, ils se crurent en droit d'utiliser le secours que leur offrait l'Écriture. Athénagore, par exemple, emprunta à Isaïe les textes suivants : « Le Seigneur est notre Dieu, personne ne peut lui être comparé. — Je suis le premier et le dernier; il n'y a pas d'autre Dieu que moi. — Le ciel est mon trône, la terre est l'escabeau de mes pieds; quelle maison pourriez-vous m'élever [1] ? » Et, dans le *Discours contre les païens,* saint Athanase opposa aux élucubrations polythéistes ces paroles du Sauveur: « Le Seigneur est le seul Dieu. — Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre [2]. » Toutefois ils préférèrent le plus ordinairement réfuter leurs adversaires par l'autorité de la raison, des philosophes ou des poètes [3]. Aussi le dogme de l'unité de Dieu ne provoqua, chez les apologistes, que des recherches scripturaires sans importance. Le résultat fut tout autre dans la controverse gnostique.

Les gnostiques avaient imaginé deux dieux opposés : l'un, le dieu de l'Ancien Testament, créateur de l'univers, être méchant et cruel; l'autre, le Dieu du Nouveau Testament, être bon, désireux de soustraire l'homme à l'empire du dieu méchant, étranger à la création mais auteur de la rédemption. Selon eux, saint Paul avait clairement enseigné le dualisme quand

---

1. *Legat.* 9, M. 6. 908.
2. *Orat. contra Gentes,* 6, M. 25. 13.
3. Voir : *Athénagore, loc. cit.,* 5-8; *Cohortatio ad Graecos,* 15 et suiv., M. 6. 269.

il avait opposé « le dieu de ce siècle » au Dieu des chrétiens [1]; le Sauveur lui-même ne s'était pas moins clairement exprimé dans le même sens, quand il avait signalé un conflit irréductible entre le service de Dieu et le service de Mammon [2], et surtout quand il avait dit : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et ceux à qui le Fils l'a révélé [3] »; laissant ainsi entendre que le dieu connu des patriarches n'était pas le Dieu bon.

Deux hommes se présentèrent pour renverser le dualisme gnostique : saint Irénée et Tertullien. L'évêque de Lyon se plaça d'abord pour les combattre sur le terrain de la raison : ce fut l'objet de son second livre. Dans les deux livres suivants il fit appel à l'Écriture. Les quatre évangiles, les Actes et les épîtres lui fournirent une moisson de textes. Son procédé le plus habituel de démonstration fut aussi simple qu'efficace. Il consista à rapporter les textes de l'Ancien Testament cités par les auteurs inspirés ainsi que les endroits où Notre-Seigneur avait invoqué l'autorité des Écritures. Vous prétendez, dit-il, à ses adversaires, que le Dieu créateur est autre que le Dieu rédempteur, que ces deux divinités sont opposées l'une à l'autre, et que ce conflit a son écho dans les deux Testaments. Or les évangélistes déclarent souvent que tel fait de la vie du Sauveur fut l'accomplissement de telle prophétie; et Notre-Seigneur nous apprend que les Écritures parlent de lui, qu'il n'est pas venu abolir la Loi mais la compléter, que les prophètes et les justes d'Israël ont désiré le voir. Vous devez donc reconnaître que les apôtres et le Sauveur lui-même identifiaient le Dieu créateur avec le Dieu rédempteur, et que votre dualisme qui se réclame de l'Écriture est condamné par elle [4]. En face

1. Dans saint Irénée, *Haer.*, 3. 7. 1, M. 7. 864.
2. *Ibid.*, 3. 8. 1, M. 7. 866.
3. *Ibid.*, 4. 6. 1, p. 986.
4. Voir : 3. 9, p. 869 à 871 (saint Matthieu a prouvé que l'Ancien Testament avait prophétisé le Sauveur); 3.10, p. 872 à 879 (saint Luc et saint Marc ont fait la même preuve); 3.11, p. 880 à 891 (même spectacle dans saint Jean); 3.12, p. 892 à 910 (saint Pierre et saint Paul ont suivi la même ligne de conduite); 4. 5, 2, p. 981 (Notre-Seigneur a reproché aux Sadducéens de ne pas connaître les Écritures, c'est-à-dire l'Ancien Testament); 4. 5, 3, p. 985 (il a déclaré que Abraham avait désiré voir son jour); 4. 10, 2, p. 1000 (il a dit que les Écritures rendent témoignage de lui); 4-22, 2, p. 1001 (il a dit que beaucoup de prophètes avaient désiré le voir).

d'une pareille réfutation que pouvaient les chétifs textes dont les gnostiques s'étaient servis pour étayer le dualisme? Il est donc inutile de nous arrêter aux explications que saint Irénée en donna. Contentons-nous de dire que l'une d'elles ne fut pas heureuse [1].

Tertullien, lui aussi, s'attacha à défendre contre les gnostiques l'unité de Dieu. L'évêque de Lyon avait tellement développé la réfutation scripturaire du dualisme qu'il semblait n'avoir rien laissé à dire. Et pourtant Tertullien trouva le moyen de faire un travail personnel. Il consacra le second livre de son vaste traité *Adversus Marcionem* à faire l'apologie du Dieu de l'Ancien Testament, et à justifier les mesures en apparence cruelles ou capricieuses de ce Dieu. Dans le livre suivant il exposa avec ampleur la thèse des prophéties messianiques et prouva que la vie entière du Sauveur avait été annoncée dans les livres sacrés des Juifs [2].

Puis il étudia chapitre par chapitre et, pour ainsi dire, verset par verset, l'évangile de saint Luc, le seul que Marcion eût gardé; et il montra que, d'un bout à l'autre de son récit, saint Luc rattachait le Sauveur au Dieu de l'Ancien Testament [3]. Or, tout cela était nouveau, car saint Irénée, qui avait consacré à peine quelques lignes aux prophéties messianiques [4], avait laissé l'Ancien Testament sans défense, et s'était attaqué à l'ensemble des sectes gnostiques sans accorder à Marcion une attention particulière.

Vers le milieu du troisième siècle apparut le manichéisme qui emprunta aux sectes gnostiques leur dualisme et leur réprobation de l'Ancien Testament. Saint Augustin qui, pendant

---

1. Il s'agit du texte : *Deus saeculi hujus excaecavit mentes infidelium,* Irénée (3. 7, 1, p. 864) y voit une hyperbate et traduit : Dieu a aveuglé l'esprits des infidèles de ce siècle. On retrouve cette explication chez Tertullien, *Adv. Marc.* 5. 11, M. 2, 499 et 500.

2. Voir surtout les chapitres 17-19, M. 2. 344 à 347 où sont exposées les prophéties de la passion.

3. C'est l'objet du quatrième livre. Voir M. 2. 357 à 361.

4. *Hær.*, 4. 10, 2, M. 7, 1000. Irénée rappelle (n. 1) que Jésus a dit : *Scrutamini Scripturas,* et que Moïse a prophétisé la passion. Il cite (n. 2) la prophétie de Jacob. Voir encore : 4. 11,4, p. 1002, où est rapporté le mot du Sauveur disant que beaucoup de prophètes et de justes l'ont désiré.

de longues années, avait subi la séduction de la dogmatique manichéenne, se fit un devoir de lui arracher ses victimes et écrivit contre elle une dizaine de réfutations dont l'une, le *Contra Faustum*, exigea trente-trois livres [1]. Au septième siècle, saint Jean Damascène se trouvait encore en présence des manichéens et était amené à les combattre [2]. Mais le *Dialogue* de saint Jean Damascène ainsi que la moitié des écrits de saint Augustin se placent exclusivement sur le terrain rationnel. Et quand le docteur d'Hippone se livra à des démonstrations scripturaires [3], sa grande ressource fut d'alléguer les textes de l'évangile ou de saint Paul qui enseignent que le Christ fut annoncé par les prophètes. Saint Irénée et Tertullien avaient à peu près tiré de l'Écriture toutes les armes qu'elle fournissait à la controverse gnostique, et l'auteur du *Contra Faustum* n'eut guère qu'à se mettre à leur école [4].

---

1. Voir ces traités au tome VIII des œuvres de saint Augustin, M. 42.
2. M. 94. 1505.
3. *Contra Faustum*, 12. 6 et 25, M. 42. 256 et 267. On lit dans ce dernier endroit : « Cui praedicendo omnes illae paginae vigilant... » *Ibid.* 13, 3 et 5, p. 282 à 284. Le Christ et saint Paul attestent que l'Ancien Testament a prophétisé le Fils de Dieu. A preuve : Rom., 1. 2 : Quod Deus ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo ; Jo. 5. 39 : « Scrutamini Scripturas... ipsae testimonium perhibent de me. »
4. Dans : *Contra Faustum*, 21. 2, M. 42. 389, il emprunte à Irénée et à Tertullien l'explication du texte : « Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium ». Toutefois il permet (n. 9, p. 394) de l'entendre du démon.

CHAPITRE III

LA CHRISTOLOGIE.

La christologie comprenant deux aspects, à savoir la divinité du Sauveur et son humanité, on va, pour des raisons de clarté, diviser en deux groupes les travaux qu'on a à exposer ici, selon qu'ils se rattachent à la nature divine du Christ ou à sa nature humaine.

§ 1. — LA DIVINITÉ DU CHRIST.

1. *Avant l'arianisme.*

C'est dans l'*Épître aux Hébreux* que nous trouvons la première démonstration scripturaire [1] de la divinité du Christ. Non pas que cette démonstration y soit présentée *ex professo*. Le but de l'auteur qui, on le sait, était d'ordre pratique, demandait seulement qu'il mît en relief la supériorité du Christ et de son sacerdoce sur Moïse et sur le sacerdoce mosaïque. On doit néanmoins signaler parmi les arguments qu'il apporte les trois textes suivants : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui. — Ton trône, ô Dieu, est éternel... ô Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile de joie par-dessus tous tes semblables ! — Toi, Seigneur, tu as fondé la terre, et les cieux sont l'ouvrage de tes mains [2]. » Si l'écrivain sacré se propose seulement de montrer que Jésus est au-dessus des anges, on ne peut nier

1. Ne pas oublier qu'on ne s'occupe ici que des démonstrations scripturaires de la divinité du Christ et non des attestations. Celles-ci se rencontrent dans tout le Nouveau Testament et notamment dans saint Paul.
2. *Hebr*. 1. 5-10.

du moins que, pour arriver à ce résultat, il se fait autoriser par l'Écriture à appliquer au Sauveur les titres de Fils de Dieu, de Créateur et de Dieu.

La preuve scripturaire de la divinité du Christ que nous venons de constater pour la première fois dans l'*Épître aux Hébreux* fut continuée et développée par les Pères des trois premiers siècles à quatre reprises différentes.

La première occasion de fournir cette preuve fut offerte par la controverse juive. L'auteur de la *Lettre de Barnabé* voulant prouver que le Christ est le Seigneur du monde, déclara que Dieu s'était adressé à lui quand il avait dit dès l'origine des temps : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance [1]. » Dans le *Dialogue,* saint Justin, non content de mettre sous les yeux des Juifs les prophéties messianiques qui attestaient la mission divine du Christ [2], demanda à l'Ancien Testament des renseignements plus précis sur la personne du Sauveur. Il cita le texte des *Proverbes* où la Sagesse prend la parole pour dire que le Seigneur l'a engendrée dès l'origine [3]. Il cita le texte de la *Genèse* où Moïse nous montre le Seigneur envoyant une pluie de soufre « de la part du Seigneur [4] »; celui où Dieu parlant au pluriel dit : « Faisons l'homme à notre image [5] »; cet autre où Dieu dit également au pluriel : « Adam est devenu comme l'un de nous [6] ». Il cita divers autres textes du même genre [7], et il conclut que les Juifs, puisqu'ils vénéraient l'Ancien Testament comme la parole de Dieu, devaient croire à l'existence d'un Fils engendré par Dieu avant toutes les créatures [8].

---

1. *Barn.* 5. 5, M. 2. 1172.
2. Voir plus haut, p. 3.
3. *Dial.* 61 et 129, M. 6. 613 et 777.
4. *Ibid.* 56, p. 601-605.
5. *Ibid.* 62, p. 617.
6. *Ibid.* 62, p. 617.
7. *Ibid.* 56, p. 601. On y voit, appliqués à Notre-Seigneur, les textes : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : siège à ma droite. — Ton trône, ô Dieu, est éternel... ». Voir encore : *Ibid.*, 33-34, p. 545-548.
8. Deux mots seulement sur son argumentation. Au nº 62 il conclut des pluriels : « *Faisons* l'homme; comme l'un de *nous* », à l'existence d'un interlocuteur de Dieu. Puis il affirme que cet interlocuteur n'a pu être l'armée des anges. — Ailleurs (n. 56, 126, 127, p. 596, 769, 773) il part de ce principe

La controverse païenne fournit une seconde occasion de donner à la divinité ou, si l'on veut, à la filiation divine de Jésus, une base scripturaire. Le terme « Logos » n'était pas inconnu dans les écoles de philosophie. Uniquement attentif à la consonance, Tertullien aimait à rappeler que Zénon avait fait une place au « Logos » dans ses théories cosmologiques[1]. Et, avant lui, saint Justin avait cru devoir établir un rapprochement entre le Verbe des chrétiens et Mercure le porte-parole de Jupiter[2]. A partir du troisième siècle, l'apparition de l'école néo-platonicienne donna encore aux hypostases divines une nouvelle faveur. Dès lors n'était-on pas assuré de se concilier la sympathie des esprits cultivés en leur montrant que les prophètes hébreux avaient parlé des personnes divines longtemps avant les philosophes ? Les apologistes le comprirent. Dès le deuxième siècle, Athénagore[3] et Théophile[4] prouvèrent aux païens, par les *Proverbes* et par les *Psaumes*, l'existence d'une seconde personne divine. Plus tard, Lactance, dans ses *Institutions divines*[5], et Eusèbe, dans sa *Préparation évangélique*[6], suivirent la même voie... La preuve scripturaire du Logos servit à convaincre les païens aussi bien que les Juifs, avec cette différence que, dans un cas, elle était ordinairement destinée à rehausser l'autorité de la Bible, tandis que dans l'autre elle prenait dans la Bible elle-même son point d'appui.

Pour la troisième fois la controverse adoptianiste obligea

---

que le Dieu suprême ne peut quitter le ciel, et il conclut que les théophanies de l'Ancien Testament ont été réalisées par une personne, distincte de ce Dieu suprême, mais pourtant participant à la divinité puisque l'Écriture l'appelle Dieu.

1. *Apologeticus*, 21, M. 1. 398 : « Apud vestros quoque sapientes Logon, id est sermonem atque rationem constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitorem... »

2. *Apol.* I. 22, M. 6. 361.

3. *Legatio*, 9, M. 6. 909. Il cite le texte des Proverbes : Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ », et il en déduit l'existence d'un πρῶτον γέννημα sorti du sein du Père pour débrouiller le chaos primitif.

4. *Ad Autolyc.* 1. 7, M. 6. 1036. Il cite le verset du ps. 32 (vulg.) : « τῷ γὰρ λόγῳ αὐτοῦ ἐστερεώθησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. » Il lui donne un commentaire analogue à celui qu'on vient de lire dans Athénagore.

5. *Div. Inst.* 4. 8, M. 6. 468.

6. *Praep. ev.* 11. 13, M. 21. 881.

les Pères à exposer les bases bibliques de la christologie. Déjà saint Irénée mentionne des hérétiques qui, tout en faisant profession de croire aux Écritures, considéraient le Christ comme un homme ordinaire issu de Joseph [1]. Le grand évêque de Lyon, après avoir déclaré hautement que ces gens-là se privaient du droit à la vie éternelle, leur fait observer que si Jésus n'était pas le Verbe de Dieu fait homme, l'Écriture ne l'appellerait pas « Dieu, Seigneur, Roi éternel, Fils unique, Verbe incarné [2] ». Mais, préoccupé avant tout, de combattre les gnostiques, il se borne à cette réfutation sommaire et passe outre.

C'est dans le *Syntagma* d'Hippolyte que la controverse adoptianiste proprement dite fit son apparition. Vers la fin du deuxième siècle, Théodote avait essayé de ruiner dans l'âme des Romains la foi à la divinité du Christ. Il leur avait enseigné que Jésus était un homme, conçu d'une vierge et devenu, au jour de son baptême, le fils adoptif de Dieu, mais non un Dieu fait homme. Très versé dans les Écritures, il avait cité à l'appui de sa doctrine divers passages tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, notamment les textes du Deutéronome, de Jérémie, d'Isaïe, des *Actes* et de la *Première épître à Timothée,* où le Christ est désigné comme un homme dont l'unique prérogative consiste à faire des miracles et à servir de médiateur entre Dieu et les hommes. Hippolyte discuta un à un tous les textes allégués par Théodote. Il montra que si Moïse avait dit : « Le Seigneur suscitera d'entre vos frères un prophète comme moi, écoutez-le », on lisait d'autre part dans Isaïe : « Il sera appelé Emmanuel, c'est-à-dire Dieu avec nous » ; que si saint Pierre avait appelé Jésus : « Un homme recommandé par ses miracles et ses prodiges », saint Étienne s'était écrié en mourant : « Je vois le Fils de l'homme à la droite du Père » ; que si Isaïe l'avait dépeint comme un homme de douleurs, il avait dit aussi : « Qui racontera sa génération ? » ; enfin

---

1. *Haer.* 3. 19, 1, M. 7. 938; Voir aussi saint Hilaire, *De Trinitate*, 2. 23, M. 10. 65.

2. *Ibid.* 3. 19, 2, M. 7. 940 : « Quoniam autem ipse proprie praeter omnes qui fuerunt tunc homines, Deus et Dominus et rex aeternus et Unigenitus et Verbum incarnatum praedicatur... Haec autem non testificarentur Scripturae de eo si similiter ut omnes homo tantum fuisset.

que si saint Paul avait parlé du « médiateur entre Dieu et les hommes Jésus-Christ », il avait dit ailleurs : « Il y a un seul Seigneur, Jésus-Christ par qui tout a été fait ». En un mot, il prouva que Théodote avait faussé le sens des textes scripturaires au moyen desquels il avait prétendu renverser la divinité du Christ[1].

Avant d'être réfuté par Hippolyte, Théodote avait été excommunié par le pape Victor[2]. Néanmoins, un demi-siècle plus tard, sa doctrine fut reprise par Artémas qui rabaissa, lui aussi, le Sauveur au rang d'un homme sur lequel l'Esprit de Dieu était descendu au jour de son baptême. Artémas trouva de redoutables adversaires dans Novatien et dans l'*Anonyme* d'Eusèbe. Malheureusement l'unique fragment qui nous est parvenu de ce dernier se borne à une vague mention de l'Écriture[3]. Mais le *De Trinitate* nous a été conservé intégralement. Mettant à profit les travaux de saint Justin et de Tertullien, Novatien prouva, par les théophanies de l'Ancien Testament et par divers textes de la *Genèse*, l'existence d'une personne divine distincte de Dieu le Père[4]. Mais il ne s'en tint pas là. Il étudia de près l'évangile de saint Jean et montra que celui qui avait dit : « Je suis d'en haut... je suis sorti de Dieu et je suis venu... Mon Père et moi nous ne sommes qu'un... donne-moi la gloire que j'avais en toi avant l'existence du monde... » ne pouvait être un simple mortel[5]. Il signala également la profession de foi suivante de l'Évangéliste : « Le Verbe était Dieu... le Verbe s'est fait chair[6] », et cette autre de l'apôtre saint Paul : « Le Christ, qui était dans la forme de Dieu, n'a pas cru devoir garder jalousement cette prérogative de l'égalité divine, et il s'est anéanti[7] ». Le *Syntagma* d'Hippolyte n'avait fait qu'ébaucher la réfutation scripturaire de la thèse adoptianiste, le *De Tri-*

---

1. Voir : saint ÉPIPHANE, *Haer.* 54, M. 41. 961, qui résume probablement le *Syntagma* que nous n'avons plus.
2. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, 5. 28, M. 20, 512.
3. *Hist. eccl.*, 5. 28, M. 26. 512 et 513.
4. *De Trinitate*, 17 et 19. M. 3. 918 et 923 et suiv.
5. *Ibid.* 15, p. 911 et suiv. Chaque texte de saint Jean est précédé de la formule : « Si homo tantummodo Christus, quomodo ait... ? »
6. *Ibid.* 13, p. 907.
7. *Ibid.* 22, p. 229.

nitate de Novatien donna à cette réfutation toute son ampleur.

Pendant qu'Artémas enseignait l'adoptianisme à Rome, Paul de Samosate le propageait à Antioche, et, au siècle suivant, Photin se fit encore son avocat. La discussion à laquelle Théodote avait donné naissance se poursuivit donc longtemps après sa mort. Et nous savons qu'elle se déroula sur le terrain scripturaire. Saint Vincent de Lérins nous apprend, en effet, que Paul de Samosate se retranchait derrière la Bible[1]; de même, au dire de saint Épiphane, Photin se faisait fort d'apporter une foule de textes scripturaires[2]. Mais il ne nous est rien parvenu des réponses que l'on fit à l'évêque d'Antioche[3], et Epiphane ne nous a conservé qu'un court résumé de celles qui furent faites à Photin[4]. Le *De Trinitate* de Novatien est le dernier monument de théologie positive qui ait été produit par la controverse adoptianiste.

A la même époque une quatrième démonstration de la divinité du Christ fut établie et accompagnée d'explications précises. Voici dans quelles circonstances. A côté de l'école qui prétendait faire du Sauveur un homme inspiré de Dieu, se dressait une autre école qui identifiait le Fils avec le Père et présentait Jésus comme l'incarnation de la première personne divine. Le modalisme — tel est le nom que l'on donne communément aujourd'hui à la doctrine en question — existait déjà à l'état de tendance plus ou moins consciente dès les premières années du deuxième siècle. Mais ce fut seulement vers la fin du même siècle qu'il se procura des formules et des appuis scripturaires. Aux environs de l'an 190, un Asiate, nommé Praxéas, arriva à Rome et y enseigna que le Père était la divinité de Jésus, et le Fils son humanité. Vingt ans plus tard, un autre Asiate, Noët, se rendit lui aussi dans la capitale du monde et y sema les mêmes idées. Épigone, Cléomène, Eschyne et Sabellius se firent les auxiliaires de Noët; de sorte que, pendant trente ou quarante ans, Rome fut en proie à une agitation modaliste. Les nouveaux

1. *Commonit.* 25, M. 50. 672.
2. *Haeres.* 71, 1, M. 42, 376.
3. Sauf le texte de *Act.* 10. 36 qui nous est rapporté par l'auteur de *Contra Arian.* 4. 30, dans saint Athanase, M. 26. 516.
4. *Haer.* 71. 2 et suiv., M. 42. 377.

doctrinaires prétendaient suivre fidèlement les enseignements de l'Écriture. Ils alléguaient en leur faveur les paroles suivantes du Sauveur rapportées par saint Jean : « Mon Père et moi nous ne sommes qu'un [1] ; Celui qui me voit voit aussi mon Père [2] ». Ils alléguaient également l'endroit de l'épître aux Romains où saint Paul dit que le Christ est « Dieu au-dessus de tout [3] ». Enfin ils faisaient valoir divers textes de l'Exode [4], d'Isaïe [5] et de Baruch [6] qui proclament hautement l'unité de Dieu [7].

Le même docteur que nous venons de rencontrer dans la controverse adoptianiste, s'éleva également contre les modalistes. Hippolyte prit la plume et, dans un style nerveux, il réfuta Noët [8]. Il prouva d'abord que les professions de foi monothéistes de l'Ancien Testament, loin d'exclure la distinction du Père et du Fils, la laissaient entrevoir [9]. Il établit ensuite que l'endroit de l'*Épître aux Romains* où le Christ est appelé « Dieu au-dessus de tout » devait être interprété par l'endroit de la première épître aux Corinthiens où la suprématie du Fils, tout en étant hautement proclamée, est néanmoins subordonnée à la suprématie du Père [10]. Les textes de saint Jean ne l'embarrassèrent pas davantage. Il fit observer que si le Christ avait voulu s'identifier avec le Père, il aurait dit : « Mon Père et moi je suis un », et que l'expression : « Mon Père et moi nous sommes un » distinguait les personnes au lieu de les confondre [11]. Il ajouta que la distinction des personnes ressortait encore plus clairement de la suite du texte où le Sauveur, assimilant à l'u-

1. Jo. 10. 30.
2. *Ib.* 14. 9.
3. Rom. 9. 5.
4. Exod. 20. 3.
5. *Is.* 45. 14.
6. Bar. 3. 36.
7. On connaît ces objections par les docteurs qui les ont rapportées pour les réfuter.
8. *Contra haeresim Noeti,* M. 10. 803.
9. *Ibid.* 4 et 5, p. 808 et 809. Il expose les objections scripturaires des modalistes au n° 2, p. 805. Il souligne à plusieurs reprises le texte d'Isaïe (45. 13) : « C'est en toi que se trouve Dieu. » Il y voit l'indice de la distinction de deux personnes divines, à savoir : Dieu et celui en qui Dieu se trouve.
10. *Ibid.* 6, p. 812.
11. *Ibid.* 7, p. 813.

nion des personnes divines celle dont ses disciples doivent être animés, dit à son Père : « Qu'ils soient un comme nous sommes un[1] ». Quant au texte : « Qui me voit, voit mon Père », il expliqua que Notre-Seigneur, par cette expression, s'était simplement présenté comme l'image du Père[2]. Après avoir ainsi enlevé à Noët ses appuis, Hippolyte lui mit sous les yeux la parole du Sauveur : « Je suis sorti du Père[3] » ; la déclaration de saint Paul : « Dieu a envoyé son Fils[4] » ; et surtout le prélude de l'évangile de saint Jean : « le Verbe était en Dieu[5] ». Bref, il prouva que l'Écriture, en divers endroits, distinguait nettement deux personnes dans la divinité et n'attribuait jamais l'incarnation au Père[6].

Le premier apôtre du modalisme, Praxéas, avait quitté Rome dès le début du troisième siècle, et s'était rendu en Afrique. Tertullien l'entendit dogmatiser à Carthage et entreprit de le réfuter[7]. Le *Traité contre Praxéas* a des parties communes avec le *Traité contre Noët*. De part et d'autre ce sont les mêmes textes scripturaires allégués contre la distinction des personnes divines ; c'est aussi, à quelques nuances près, la même réfutation. Ce qui différencie les deux ouvrages c'est — indépendamment de la facture inimitable de Tertullien — le travail relatif à la preuve de l'existence d'une seconde personne divine. Hippolyte n'avait accordé que quelques lignes à cette question et s'était surtout préoccupé de réfuter les objections scripturaires de Noët. Tertullien, non content de rassembler tous les textes de l'évangile de saint Jean dans lesquels le Sauveur se déclare envoyé par son Père[8], utilisa la démonstration employée dans la controverse juive et apporta tous les textes de l'Ancien Testament dont l'auteur du *Dialogue avec Tryphon* s'était servi

---

1. *Contra haeresim*... 7, p. 813 : μὴ πάντες ἕν σῶμά ἐστιν κατὰ τὴν οὐσίαν, ἢ τῇ δυνάμει καὶ τῇ διαθέσει τῆς ὁμοφρονίας ἓν γινόμεθα; τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ παῖς ὁ πεμφθεὶς... ὡμολόγησεν εἶναι ἐν τῷ πατρὶ δυνάμει καὶ διαθέσει.
2. *Ibid.* 7, p. 816.
3. *Ibid.* 16, p. 825.
4. *Ibid.* 15, p. 824. Pour fortifier sa démonstration, Hippolyte note ici que le Verbe n'est devenu τέλειος υἱός que le jour où il s'est revêtu d'une chair et s'est fait homme.
5. *Ibid.* 12 et 14, p. 820, 821.
6. Voir aussi : Origène, *C. Cels.*, 8. 12 et 14.
7. *Adversus Praxeam*, M. 2. 153.
8. *Ibid.* 21, M. 2. 179 à 182.

pour prouver aux fils d'Abraham l'existence de deux personnes divines [1]. Du reste, afin de couper court aux objections que ses adversaires auraient pu élever, il posa en principe que la majesté de Dieu le Père lui interdisait de se déplacer ou de se montrer aux hommes, d'où il conclut que les théophanies de l'Ancien Testament postulaient nécessairement une personne divine distincte du Dieu souverain [2]. Inutile de dire que cette démonstration, empruntée à saint Justin, ne devait pas être ratifiée par la postérité.

Au milieu du troisième siècle la doctrine modaliste avait encore des partisans à Rome. Novatien crut devoir la réfuter, et il consacra à cette tâche quelques chapitres de son *De Trinitate* [3]. Toutefois il ne fit guère que résumer les données fournies par Tertullien. A la même époque saint Denys d'Alexandrie prenait la plume pour combattre les partisans de Sabellius ; mais des lettres qu'il écrivit à ce sujet il ne nous est presque rien parvenu [4]. C'est donc avant tout au traité *Adversus Praxeam* que nous devons nous adresser pour connaître les dissertations scripturaires auxquelles donna lieu la controverse modaliste.

II. — *La controverse arienne.*

Il serait long de raconter tous les incidents auxquels donna lieu la controverse arienne, tous les bouleversements qu'elle produisit dans l'Église. La tâche est grandement simplifiée quand on cherche seulement à connaître la place qu'occupa la théologie scripturaire dans ces débats qui dégénérèrent si

1. *Adv. Praxeam*, 12 et 13, p. 167 et suiv.. On y trouve les textes : Faciamus hominem... ; Unxit te, Deus, Deus tuus ; In te Deus est ; In principio erat sermo et sermo erat apud Deum et Deus erat sermo ; Dixit Dominus Domino meo ; Pluit Dominus... a Domino.

2. *Ibid.*, 14, p. 171.

3. *De Trinitate*, 23 à 28, M. 3. 931 à 943.

4. Saint Athanase nous en a conservé quelques fragments (voir dans *Patr. lat.* M. 5, 117 et suiv.) dont un seul (n° 12, p. 126) contient une réfutation scripturaire du modalisme. Denys y cite le préambule de saint Jean ainsi que le texte des Proverbes (8. 30) qui parle de la Sagesse. Il fait observer que celui qui produit le Verbe et la Sagesse ne peut se confondre avec le Verbe et avec la Sagesse.

souvent en scènes de violence et en persécutions. La littérature provoquée par la polémique arienne ne dépasse pas en abondance celle à laquelle donna lieu telle controverse des deux siècles précédents, et l'on a assez vite fait le tour des textes inspirés que cette littérature invoque. Non pas que la lutte ait été engagée sur un terrain étranger à l'Écriture. Sans doute, dès l'origine les ariens s'efforcèrent de mettre la foi à la divinité absolue du Fils en opposition avec les principes de la raison, et crurent pouvoir la ruiner au moyen de déductions syllogistiques. Mais, pour la plupart d'entre eux, cette forme de la polémique n'était que secondaire. Elle le fut surtout pour les Pères, sauf pour saint Basile[1] et saint Grégoire de Nysse[2]. En somme, on peut affirmer que défenseurs et adversaires du concile de Nicée s'abritèrent surtout derrière l'Écriture. Mais les textes allégués de part et d'autre furent les mêmes depuis le commencement de la lutte jusqu'à la fin ; et, quand on les compte on s'aperçoit que leur nombre est restreint.

Les ariens appuyaient leur doctrine sur les autorités suivantes : 1) « Le Seigneur m'a créé pour être le commencement de ses voies [3] » ; 2) « Pour ce qui est de ce jour et de cette heure (de la fin du monde), ni les anges du ciel ni le Fils n'en sont informés ; le Père seul les connaît [4] » ; 3) « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi [5] » ; 4) « La vie éternelle est de vous connaître, vous le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé [6] » ; 5) « Le Fils ne peut rien faire par lui-même [7] » ;

---

1. Saint Basile, *Adversus Eunomium*, M. 29, 497 et suiv., utilise de préférence le raisonnement. Cependant on trouve chez lui les textes chers à saint Athanase, notamment dans l. 17 et 25, p. 552 et 568. Noter qu'on a exclusivement en vue ici les deux premiers livres du *Adversus Eunom.* Le troisième livre traite en effet du Saint-Esprit ; quant aux deux autres, ils sont probablement de Didyme et sûrement pas de saint Basile. Voir Funk, *Kirchengesch. Abhandlungen*, 2. 310.

2. Saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, M. 45. 243 à 1122. Plus encore que son frère, Grégoire s'abandonne à la déduction. — Celle-ci n'est du reste pas complètement absente des écrits de saint Athanase. Voir par ex. : *Orat. contra Arianos*, I. 14, M. 26. 41.

3. *Prov.* 8. 22.

4. *Marc*, 13. 32.

5. *Jean*, 14. 28.

6. *Jean*, 17. 3.

7. *Jean*, 5. 19.

6) « Pourquoi m'appelez-vous bon? Dieu seul est bon [1] »; 7) divers passages des évangiles dans lesquels le Sauveur est présenté comme étant sujet aux lois de la croissance, du trouble, de la crainte, de la souffrance, ou dans l'acte de la prière [2]; 8) « Dieu l'a exalté et lui a donné un nom au-dessus de tout nom [3] »; 9) « Ton Dieu t'a oint d'une huile de joie [4] ». — Chacun de ces textes [5], sans parler ici de plusieurs autres moins importants [6], leur paraissait condamner la doctrine de la divinité absolue du Fils. Entre tous les témoignages du Nouveau Testament, ils aimaient surtout à rappeler la réponse du Sauveur avouant que le Père est seul à connaître le jour de la fin du monde, et ils demandaient ironiquement comment on peut être égal au Père sans avoir sa science [7]. Mais leur argument suprême était le texte des *Proverbes* qu'ils citaient d'après la traduction des Septante [8]. Cet oracle sorti de la bouche de la Sagesse elle-même leur paraissait fournir la preuve décisive, indiscutable, de la création du Fils. Ils s'y retranchaient comme dans une forteresse inexpugnable [9].

L'entreprise d'Arius imposait à la doctrine catholique une double tâche. Il lui fallait, d'une part, opposer ses références scripturaires à celles dont faisait montre le contempteur de la divinité du Christ. D'autre part, elle devait enlever au blasphémateur l'appui qu'il prétendait trouver dans les sources de la révélation. On peut dire que le premier de ces travaux fut en grande partie achevé avant le concile de Nicée.

« Quand on entend saint Jean déclarer que : « Au commencement était le Verbe », comment ne pas condamner les hommes

---

1. *Marc*, 10. 18.
2. *Luc*, 2. 52; *Jean*, 11, 33 et 38; *Matth*. 26. 39.
3. *Philipp*. 2. 9.
4. *Hebr*. 1. 4 (tiré de *Ps*. 44. 8).
5. Nous connaissons ces objections par tous les Pères qui ont écrit contre les ariens, notamment par saint Athanase. Déjà l'évêque Alexandre mentionne l'objection que Arius tirait du ps. 44. 8 : Voir : Epist. 1. 3, M. 18. 552.
6. Saint Épiphane, *Adv. haer*. 69. 14, M. 42. 224, signale quelques autres textes.
7. Voir : saint Basile, Ep. 236. 2, M. 32. 877.
8. Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ.
9. La comparaison est de saint Basile : *Adv Eunom*, 2, 20, M. 29, 616. Voir encore saint Grég. Naz. *Orat*. 30, 2. M. 36, 105.

qui osent enseigner que le Verbe n'a pas toujours existé? Quand on lit dans l'Évangile que le Verbe est : Le Fils unique, et que : Tout a été fait par lui, comment ne pas s'indigner contre ceux qui le rabaissent au rang des créatures? Comme s'il pouvait faire partie des choses dont il est lui-même l'auteur! Ou comme si un être créé comme tous les autres pouvait prétendre au titre de Fils unique! Comment a-t-il pu sortir du néant celui dont le Père a dit : Mon cœur a émis un Verbe bon; et : Je t'ai engendré de mon sein avant l'aurore? Comment n'aurait-il pas une substance semblable au Père, celui qui est l'image parfaite, la splendeur du Père, et qui a dit : Quiconque m'a vu a vu mon Père?... Comment peut-il être sujet au changement celui qui a dit : Je suis dans mon Père et mon Père est en moi; et : Mon Père et moi nous ne sommes qu'un; celui dont le prophète dit : Voyez, je suis et je ne change pas... celui enfin dont l'Apôtre a dit : Jésus-Christ était hier, il est aujourd'hui, il sera dans tous les siècles? Comment peut-on dire qu'il a été fait pour nous celui dont saint Paul a dit : Tout a été fait pour lui et tout a été fait par lui? » — C'est l'évêque d'Alexandrie, saint Alexandre, qui a recueilli ces textes scripturaires, dès l'an 322, dans sa *Lettre encyclique* aux évêques du monde chrétien [1]. Et, dans la lettre que le même évêque adressa à ses collègues de la Thrace [2], nous retrouvons les mêmes autorités auxquelles sont adjointes deux ou trois autres attestations tirées des *Proverbes* et de saint Paul.

Quelques années plus tard saint Athanase écrivit les *Discours contre les Ariens* et les *Lettres à Sérapion*. Presque chaque ligne de ces dissertations oppose un témoignage scripturaire aux adversaires de la divinité du Christ. Mais il se trouve que tous ces témoignages, à part d'infimes exceptions, avaient déjà été invoqués par Alexandre. Et ces exceptions sont, en effet, bien infimes puisqu'elles se laissent ramener à trois. L'auteur de la *Lettre encyclique* ne cite ni l'endroit

1. Epist. 2. 4, M. 18. 576.
2. Ep. 1. 4 à 13, p. 553 et suiv. Aux n. 7 et 8 il ajoute les textes : « J'étais avec lui organisant tout; Dieu n'a pas épargné son *propre* Fils (Prov. 8. 30; Rom. 8. 32).

de la lettre aux Philippiens où le Christ est dit avoir existé « dans la forme de Dieu » ; ni l'endroit de la lettre aux Romains où il est appelé « Dieu sur toutes choses béni éternellement » ; ni les paroles du Sauveur à ses apôtres : « Allez baptiser les nations au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». L'auteur des *Discours contre les Ariens* et des *Lettres à Sérapion* utilise parfois ces textes [1]. Voilà, si l'on néglige certaines citations accessoires jetées çà et là d'une main distraite [2], voilà, dis-je, tout ce que saint Athanase a ajouté à la démonstration scripturaire de son prédécesseur. En somme, l'illustre champion de la foi de Nicée n'a pas eu à cœur d'étendre sa ligne d'attaque. Il s'est plutôt préoccupé de la resserrer, car en parcourant ses écrits, on remarque sans peine trois textes qui reviennent plus fréquemment sous sa plume, et auxquels il accorde une confiance particulière. Ce sont les textes suivants empruntés à l'évangile de saint Jean : « Mon Père et moi nous ne sommes qu'un. — Je suis dans mon Père et mon Père est en moi. — Celui qui m'a vu a vu mon Père [3] ».

Toutefois il dut empêcher l'ennemi de le battre avec ses propres armes. Les ariens, en effet, ne tardèrent pas à répondre que le Sauveur avait dit à son Père, en lui recommandant ses apôtres : « Qu'ils soient un comme nous... qu'ils soient un comme toi, Père, tu es en moi et comme je suis en toi... qu'ils soient un comme nous sommes un. » Ils conclurent que ces

1. Le texte : *Matth.* 28. 19 est cité : *Ad Serap.* 2. 6, p. 617. On le retrouve : *Ibid.* 1. 6 et 11, p. 544 et 560, mais dans une dissertation sur le Saint-Esprit. — Le texte : *Philipp.* 2. 6, paraît dans : *Orat.* 3. 59, p. 448; *Ibid.* 2. 53, p. 260; *Ibid.* 1. 44, p. 101. — Le texte : *Rom.* 9. 5 est utilisé dans : *Orat.* 1. 11, p. 33; *Ibid.* 1. 24, p. 67 ; *Ad Serap.* 2. 2, p. 609.

2. Par ex. le texte : *Faciamus* hominem (*Orat.* 2, 31 et 58, p. 212); le texte : *Dominus pluit... à Domino* (*Or.* 2. 13, p. 173).

3. Dans : *Ad Afros*, M. 26, il cite quatre fois (n. 6 à 9, p. 1040 à 1043) le texte : *Mon Père et moi nous ne sommes qu'un;* deux fois (*ibid.*) : *Celui qui me voit voit mon Père.* Ces textes reparaissent dans : *Ad Serap.* 2. 9, p. 624; ici le texte : *Je suis dans mon Père...* leur est adjoint. Voir aussi : *Orat.* 3, 16, p. 358; *Orat.* 1, 34 et 61, p. 81 et 140 ; *Orat.* 2, 54, p. 261 ; *Ib.* 2. 33, p. 218, etc.; HARNACK, *Dogmengesch.* [3], 2. 209, dit à la suite de Böhringer, que saint Athanase accorde une importance spéciale à Matth. 28. 19. Il se trompe. Le texte en question ne revient sous la plume d'Athanase que dans les endroits mentionnés plus haut. On le retrouve dans : *Orat.* 4, 32, M. 26. 517, qui très probablement n'est pas l'œuvre du grand évêque d'Alexandrie.

paroles devaient servir à interpréter le texte : « Mon Père et moi nous sommes un », et que Notre-Seigneur, dans cet endroit, avait entendu simplement proclamer la conformité parfaite de ses sentiments avec la volonté de Dieu [1]. Athanase répliqua que les comparaisons et les rapprochements demandaient à ne pas être trop pressés, et que le Fils de Dieu, en proposant son union avec le Père comme l'idéal de l'union qui doit régner entre nous, n'avait pas voulu établir une assimilation complète entre ces deux unions [2].

Faisant allusion aux autorités scripturaires dont l'école d'Arius se faisait un rempart, saint Alexandre lui reprocha d'appliquer à la divinité du Sauveur les expressions bibliques qui ont trait à l'incarnation du Fils de Dieu [3]. Par là il indiquait la marche à suivre pour résoudre les objections des ariens. Restait à réaliser ce programme. Ce fut l'œuvre de saint Athanase. Prenant un à un les textes allégués par les adversaires de la divinité du Christ, il les expliqua selon la règle qu'on vient de lire. Il montra que le Fils, en prenant un corps humain, avait pris en même temps, les imperfections inhérentes à la condition humaine, et que les sentiments de crainte, de tristesse, d'abattement, auxquels il fut soumis, avaient été éprouvés, non par le Verbe lui-même, mais par le corps dont il s'était revêtu [4]. Il montra également que les expressions : « Dieu l'a exalté... ton Dieu t'a oint d'une huile de joie », s'appliquaient, elles aussi, à l'humanité du Verbe incarné et non au Verbe lui-même. « Ce n'est pas de la nature du Verbe que parle saint Paul, dit-il, quand il déclare qu'elle a été exaltée ; cette nature a toujours existé et elle a toujours été égale à Dieu : c'est la nature humaine que l'Apôtre a en vue [5] ». Toutefois le saint docteur n'étendit pas cette interprétation au texte : « Mon Père est plus grand que moi » ; il reconnut que le Fils, considéré dans sa nature divine, recevant sa génération du Père,

1. *Orat.* 3. 17, M. 26. 357.
2. *Ibid.* 3. 19 à 23, p. 361 à 372.
3. *Ep.* 1. 1 et 9, M. 18. 549 et 561.
4. *Orat.* 3. 54, M. 26. 436. Il conclut (n. 55, p. 437) : Ἀλλ' οὐκ ἦν ἴδια φύσει τοῦ λόγου ταῦτα, ᾗ λόγος ἦν· ἐν δὲ τῇ τοιαῦτα πασχούσῃ σαρκὶ ἦν ὁ λόγος.
5. *Orat.* 1. 41, p. 96.

avait de ce chef, une certaine infériorité [1]. Il ne fit que mentionner, sans l'examiner, la réponse de Jésus au jeune homme : « Personne n'est bon si ce n'est Dieu [2] ». Quant à l'endroit où le Sauveur dit : « La vie éternelle est de vous connaître, vous le seul vrai Dieu », il expliqua que ces paroles étaient simplement destinées à exclure de la divinité les faux dieux [3].

Deux textes attirèrent surtout son attention. L'un fut le célèbre passage des *Proverbes* dont Arius avait fait son boulevard. On a vu que les Pères du second et du troisième siècles, depuis saint Justin, s'étaient fréquemment appuyés sur cet oracle de l'Écriture pour prouver, tantôt aux juifs, tantôt aux païens, tantôt aux modalistes, l'existence d'une seconde personne divine distincte de Dieu le Père. Selon eux, c'était la Sagesse elle-même qui parlait dans cet endroit. Et, en attribuant les paroles en question au Logos, Arius n'était que l'écho des anciens docteurs. Mais il ne l'était plus quand il faisait dire à la Sagesse : « Le Seigneur m'a créée... » Les Pères avaient attribué l'origine de la Sagesse à la génération et, soit par leur traduction, soit par leur commentaire, ils avaient exclu nettement du texte en litige toute idée de création [4]. L'interprétation d'Arius était donc nouvelle, inconnue, et Athanase devait, semble-t-il, lui opposer l'autorité des Pères. Pourtant il n'en fit rien ! A quoi attribuer cette étonnante attitude ? Au texte lui-même qui, dans

1. *Or.* 1. 58, p. 133 : διὰ τοῦτο καὶ αὐτὸς ὁ Υἱὸς οὐκ εἴρηκεν· Ὁ Πατήρ μου κρείττων μοῦ ἐστιν, ἵνα μὴ ξένον τις τῆς ἐκείνου φύσεως αὐτὸν ὑπολάβοι· ἀλλὰ μείζων εἶπεν, οὐ μεγέθει τινὶ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς γέννησιν. Il ajoute que le mot μείζων implique la communauté de nature avec le Père.

2. *Orat.* 3. 7, p. 336.

3. *Orat.* 3. 9, p. 360.

4. Justin, *Dial.*, 61 et 129, M. 6, 616 et 777 ; Athénagore, *Legatio*, 10, M. 6, 909 ; Irénée, 4. 20, 3, M. 7. 1033 ; Clément, *Cohort.* 8, M. 8. 189 ; Origène, *In Jo.* 1. 22, M. 14. 56, ont lu ἔκτισε ; Tertullien, *Adv. Hermog.* 18, M. 2. 213 ; Cyprien, *Testimonia*, 2. 1, M. 4. 696 ; Lactance, *Div. Institut.* 4. 6, M. 6. 462 ont traduit : *condidit.* Mais le contexte, quand il y en a un, montre toujours que l'origine du *Logos* est attribuée à la génération. Il nous est présenté, en effet, comme sortant du sein du Père et émanant de sa substance. Il est vrai que plusieurs de ces docteurs mettent la génération du Logos dans le temps, plus exactement dans l'instant qui précéda la création du monde. Peut-être même quelques-uns d'entre eux, notamment Lactance, n'ont-ils pas eu une idée bien nette de la création. En tout cas Tertullien, qui proclame hautement la création *ex nihilo* de la matière, attribue l'origine du Verbe à la génération.

la version des Septante où tous le lisaient, suggérait l'idée, non de génération, mais de création ou, tout au moins, de production. L'hérésiarque, s'il avait peut-être exagéré le sens du verbe grec ἔκτισε, s'en était à coup sûr moins écarté que les Pères des siècles précédents. Et, avec une impartialité qui l'honore, l'évêque d'Alexandrie, reconnaissant ce fait, adopta, à l'encontre des docteurs, la traduction proposée par son adversaire : « le Seigneur m'a créé ». Mais cette concession ne menait-elle pas aux abîmes? Non, Athanase avait sous la main la solution de la difficulté. Et chacun devine quelle était cette solution. « C'est comme homme, s'écria-t-il, que le Sauveur a dit : le Seigneur m'a créé. Il a voulu ainsi rendre la pensée suivante : mon Père m'a façonné un corps, il m'a créé pour le salut des hommes... Dans ce passage le verbe ἔκτισε s'applique, non pas au Verbe, mais au corps créé dont le Verbe s'est revêtu[1]. » Et, dans une longue dissertation qui comprend une partie du second *Discours contre les ariens*, l'évêque d'Alexandrie demanda aux alentours du texte la preuve de son assertion[2]. Il observa notamment que le titre de « Seigneur » n'avait pu être donné à Dieu par le Fils lui-même, mais seulement par un serviteur, c'est-à-dire par la nature humaine du Fils[3]. Il souligna également l'expression « pour les œuvres » qui termine la phrase, et ces mots lui parurent confirmer son sentiment[4].

Après le texte des *Proverbes*, ce fut la réponse de Jésus relative au jour de la fin du monde qui préoccupa le plus l'évêque d'Alexandrie. Il commença par proclamer hautement que le Verbe n'avait aucune ignorance à ce sujet, et il donna de son assertion diverses preuves. N'était-ce pas le Verbe qui avait tout créé, le jour, la nuit, les saisons? Comment donc l'œuvre aurait-elle pu avoir quelque mystère pour l'ouvrier[5]? Et puis, le Sauveur n'avait-il pas énuméré par le détail les signes avant-coureurs du grand drame final? Et cette connaissance précise

1. *Or*. 2. 47, M. 26. 248 : « ἐὰν ἀκούωμεν ἐν ταῖς παροιμίαις τὸ ἔκτισεν, οὐ δεῖ κτίσμα τῇ φύσει ὅλον νοεῖν τὸν λόγον, ἀλλ' ὅτι τὸ κτιστὸν ἐνεδύσατο σῶμα. »
2. *Ib*. 2. 18 à 73, p. 184 à 301; surtout n. 46, 47, 50, 66, 67.
3. *Ib*. 2. 50, p. 253.
4. *Ib*. 2. 51, p. 253. Ici la pensée du saint docteur est un peu subtile.
5. *Orat*. 3. 42, p. 412.

des prodromes de l'événement n'exigeait-elle pas des données également précises sur l'événement lui-même? De plus, le Fils qui avait déclaré connaître le Père, ne devait-il pas à plus forte raison connaître les créatures [1] ? Et si la date de la fin du monde était fixée dans les conseils du Père, par qui l'avait-elle été sinon par le Fils, puisque tout a été fait par lui [2] ? Ces raisons, et d'autres encore qu'il serait trop long de rapporter ici [3], réduisaient à néant l'objection arienne. Mais, comment donc Notre-Seigneur avait-il pu dire que le Fils ne connaissait ni le jour ni l'heure de la catastrophe finale? Athanase résolut ce problème par la méthode que nous connaissons. « Chacun voit, dit-il, qu'il a tenu ce langage en tant qu'homme et à cause de la chair. Une pareille imperfection n'a pu appartenir au Verbe : elle a appartenu à la nature humaine dont le propre est d'ignorer... On doit attribuer à la nature humaine tout ce que le Sauveur, devenu homme, a dit comme homme... Comme Verbe il a connu la fin de l'univers, c'est comme homme qu'il l'a ignorée... De même que, devenu homme, il souffre, a faim et soif comme les autres hommes, de même il ignore comme homme et comme les autres hommes [4]. » Et, après avoir ainsi limité à l'âme humaine du Sauveur l'ignorance de l'époque de la fin du monde, l'illustre docteur, passant au texte de saint Luc qui nous montre Jésus croissant en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes, lui appliqua la même interprétation. « Ce n'est pas le Verbe en tant que Verbe, dit-il, qui a grandi, puisqu'il est sorti parfait d'un Père parfait et qu'il ne manque de rien... Ces progrès ont eu lieu dans le corps, car à mesure que le corps grandissait, la manifestation de la divinité grandissait aux yeux des hommes... La croissance en sagesse ne doit pas être imputée à la Sagesse elle-même, mais à la nature humaine [5]. »

1. *Orat.* 42.
2. *Ibid.* 44, p. 416.
3. Voir : *Ibid.* p. 416, l'argument suivant : Notre-Seigneur ne dit pas que l'Esprit ignore le jour du jugement, d'où l'on doit conclure que l'Esprit connaît la date de cet événement. Or l'Esprit reçoit tout du Fils. Donc le Fils connaît, lui aussi, cette date.
4. *Ibid.* 3. 45 et 46, p. 417 à 421.
5. *Ibid.* 52 et 53, p. 432 à 436. Athanase entremêle deux idées distinctes : l'idée de progrès réel du côté de la nature humaine, l'idée de progrès de manifestation du côté de la divinité. Voir surtout p. 433 A.

Telle fut la controverse soutenue par saint Athanase contre les ariens sur le terrain scripturaire ; ou, si l'on veut, tel est le résumé des *Discours contre les ariens* et de celle des *Lettres à Sérapion* qui traite de la divinité du Verbe [1]. On va voir bientôt que plusieurs des solutions fournies par le grand évêque furent contestées, et même que deux d'entre elles finirent par être rejetées. Et, néanmoins, peu de livres exercèrent une influence plus profonde que les siens. Vers 340 parut le IVe *Discours contre les ariens* dont l'auteur est resté inconnu [2]. Puis vinrent : la XIe *catéchèse* de saint Cyrille de Jérusalem [3] ; le *De Trinitate* de saint Hilaire [4]; le *Liber contra arianos* de Phébade [5]; le *De fide orthodoxa* du même évêque [6]; les livres *Contre Eunomius* de saint Basile [7], de Didyme [8], de saint Grégoire de Nysse [9] et de Théodore de Mopsueste [10]; le *Discours sur le Fils* de saint Grégoire de Nazianze [11]; l'*Ancorat* [12] et le traité des *Hérésies* [13] de saint Épiphane; le traité *Adversus Arium* de Marius Victorinus [14]; le *De fide* de saint Ambroise [15]; le *De Trinitate* de Faustin [16]; les homélies de saint Jean Chrysostome *Contre les anoméens* [17]; le *De Trinitate* de saint Augustin [18]; et les ouvrages du même docteur contre les ariens [19]. Mais tous ces écrits, dans la mesure du moins où ils

---

1. La deuxième.
2. Il est à la suite des autres : M. 26. 467 et suiv. On adopte ici les conclusions de Stülcken, *Athanasiana*, dans *Texte und Untersuchungen*, 19. 4.
3. *Catech.* 11, M. 33. 692.
4. *De Trinitate*, M. 10. 25.
5. *Liber contra arianos*, M. 20. 13.
6. *De fide orthod.*, M. 20. 31.
7. *Adv. Eunomium*, M. 29.
8. Dans saint Basile, *Adv. Eunom.* livres 4 et 5, M. 29.
9. *Adv. Eunomium*, M. 45. 237.
10. Dans Photius, Cod. 177, M. 103. 517.
11. *Orat.* 30, M. 36. 105.
12. *Ancoratus*, M. 43.
13. *Haereses*, M. 41 et 42.
14. *Adversus Arium*, M. 8. 1039.
15. *De fide*, M. 16. 523.
16. *De Trinitate*, M. 13. 37.
17. *Homil. contra Anom.*, M. 48. 701.
18. *De Trinitate*, M. 42, 819.
19. *Contra sermonem arianorum*, M. 42. 683; *Collatio cum Maximino*, M. 42. 709; *Contra Maxim.*, M. 42. 743.

font œuvre de théologie positive, relèvent directement ou indirectement de saint Athanase. Et d'abord, dans tous, nous retrouvons la démonstration scripturaire de la divinité absolue du Fils que nous avons rencontrée dans les *Discours contre les ariens* [1]. C'est la même liste de textes, sur laquelle occupent la place d'honneur les trois témoignages suivants chers entre tous à l'évêque d'Alexandrie : « Celui qui me voit voit aussi mon Père. — Mon Père et moi nous sommes un. — Je suis dans mon Père et mon Père est en moi ». Et cette liste ne s'est pas allongée, ou, pour parler en toute exactitude, elle ne s'est allongée qu'une fois. Saint Hilaire consacra deux livres de son *De Trinitate* à établir le dogme chrétien sur les théophanies de l'Ancien Testament [2]. Mais cette preuve, empruntée aux docteurs des trois premiers siècles qui s'en étaient servis pour démontrer l'existence d'une seconde personne divine, n'était pas sans prêter flanc aux objections des ariens qui ne demandaient pas mieux que d'appuyer sur les théophanies de l'Ancien Testament leur doctrine du Logos créé et inférieur au Père. On l'abandonna et on s'en tint à la démonstration d'Athanase.

Ce fut encore à l'illustre évêque que l'on s'adressa la plupart du temps, quand on voulut enlever aux ariens les textes scripturaires derrière lesquels ils s'abritaient. Athanase, on s'en souvient, brisant sans scrupule avec la tradition relativement au célèbre texte des *Proverbes*, avait accepté de lire avec Arius : « le Seigneur m'a créé », en ayant soin d'appliquer cette parole à la nature humaine du Sauveur. Cette interprétation, propagée immédiatement par les deux amis du grand docteur, Marcel d'Ancyre [3] et, sans doute aussi, par Eustathe d'Antioche [4], fut popularisée, en Occident, par saint Hi-

1. Voir par exemple : saint Augustin, *De Trinitate*, 1, 17 et 23, M. 42, 831 et 846. — Phébade, *Liber contra Arianos*, 14, M. 20. 23. — Saint Basile, *Adversus Eunomium*, 1. 17 et 25, M. 29. 552 et 568. — Saint Cyrille *Catech.* 11. 15 à 18, M. 33. 709 à 713. — Saint Hilaire, *De Trinit.* 9. 54, M. 10. 325.

2. *De Trinitate*, livres 4 et 5.

3. Dans Eusèbe, *De eccl. theologia*, 3. 2 fin, M. 24. 980.

4. Dans Théodoret, *Histor.* 1. 7, M. 82. 921. Théodoret nous apprend que Eustathe écrivit avant sa déposition, c'est-à-dire avant 330, un livre contre

laire[1], et, en Orient, par saint Grégoire de Nazianze[2]. Avant la fin du quatrième siècle, Didyme[3], saint Ambroise[4] et Faustin[5], plus tard saint Augustin[6], saint Cyrille d'Alexandrie[7] et Fulgence[8], l'enseignèrent. « Qu'ils cessent, s'écria l'évêque de Milan, de nous objecter le texte : *Dominus creavit me*... le mot *Dominus* ne prouve-t-il pas que c'est la chair qui parle?... Comment peut-on ignorer que ceci a été dit à cause de l'incarnation? » Quant à la vieille interprétation, défendue un instant par saint Mélèce[9] et saint Phébade[10], elle fut de bonne heure oubliée[11].

On voit par là quel fut le succès de l'explication du texte des *Proverbes* donnée par l'auteur des *Discours contre les ariens*. Non moindre fut le succès de son interprétation de la parole : « Mon Père est plus grand que moi ». Dès 358, saint Hilaire enseigna que le Fils, tenant son origine non de lui mais de son Père, avait pu, de ce chef, légitimement se mettre au second rang[12].

---

les ariens dans lequel il expliquait le texte des *Proverbes*. Théodoret ne nous fait pas connaître cette explication, mais les liens qui rattachaient Eustathe à Athanase nous permettent de la conjecturer.

1. *De Trinitate*, 12. 35 à 49, M. 10. 454 à 465. Il accepte le mot *creare* (n. 36, p. 455) et il distingue nettement la création de la naissance (surtout n. 42, p. 459). Ici comme partout le tour de phrase est obscur et embarrassé, mais la pensée est claire. Au n. 50, p. 465, il mentionne une autre interprétation d'après laquelle le terme *creavit* serait entendu de la génération éternelle du Verbe, mais il la rejette, sinon comme impie, du moins comme peu éclairée : « etsi indocte tamen non impie ».

2. Orat. 30. 2, M. 36. 105.

3. Dans saint Basile, *Adv. Eunomium*, 4. 3, M. 29. 693. On adopte le conclusions de Funk, *Abhandlungen*... 2, 291 et *Theol. Quartalschr.* 1901 113, qui attribue les deux derniers livres du *Adv. Eun.* à Didyme.

4. *De fide*, 1. 96, M. 16. 551.

5. *De Trinitate*, 6, M. 13. 75 et 76.

6. *De Trinitate*, 1. 24, M. 42. 837 : « Secundum formam Dei dictum est : Ante omnes colles genuit me... secundum formam autem servi dictum est : Dominus creavit me... »

7. *Thesaur.* 15, M. 75, 245.

8. *Respons. contra arianos*, ad 3, M. 65. 210.

9. Dans saint Épiphane, *Haer.* 73. 31, M. 42. 461.

10. *Liber contra arianos*, 16, M. 20. 25.

11. On a vu que saint Hilaire la mentionne en la qualifiant de « peu éclairée ».

12. *De Trinit.* 9. 56, M. 10, 327 : « Major itaque pater est dum pater est, ed filius dum filius est, minor non est. Nativitas filii patrem constituit majorem... »

Saint Basile[1], saint Grégoire de Nazianze[2], saint Jean Damascène[3] entrèrent dans cette voie. « Le Père, dit saint Basile, est plus grand que le Fils en tant qu'il est sa cause et son principe. C'est pourquoi le Seigneur a dit : Mon Père est plus grand que moi. Lisons : en tant que Père. D'ailleurs le mot « père » n'implique-t-il pas la notion de cause et d'origine? » Et, après avoir affirmé hautement que ceci ne portait aucune atteinte à l'égalité de substance des deux personnes divines, Basile ajouta : « Reste donc que l'on doit se borner à mettre dans le mot « plus grand » la notion de cause et de principe. » Les autres docteurs dont on vient de lire les noms tinrent le même langage. Et si Didyme[4] ainsi que saint Épiphane[5] se firent scrupule de chercher dans la qualité de principe un motif à la supériorité du Père sur le Fils, ils accordèrent au moins que Jésus avait dit : « mon Père est plus grand que moi » pour rendre gloire à la première personne de la Trinité, et qu'il avait prononcé cette célèbre parole en tant que Dieu. On remarquera que tous ces témoignages — celui de saint Hilaire mis à part — appartiennent à l'Église d'Orient. Que pensait donc l'Église d'Occident? Nous le dirons bientôt. Mais il nous reste à chercher auparavant quel accueil reçut le sentiment d'Athanase relativement à la science humaine du Christ.

Saint Hilaire, après avoir longuement prouvé aux ariens que le Fils n'a pu ignorer, comme Dieu, le jour du jugement, termina sa dissertation par ces paroles : « Quand le Christ pleurait, dormait ou éprouvait de la tristesse, aucun de ces phénomènes n'atteignait la divinité ; la chair seule était sous l'empire de la peine, du sommeil, de la soif, de la lassitude ou de la crainte. De même l'ignorance du jour et de l'heure de la fin du monde ne doit être attribuée qu'à la nature de l'homme[6]. » Avant l'évêque de Poitiers, Eustathe d'Antioche s'était exprimé

1. *Adv. Eunom.* 1. 25, M. 29. 568 : λείπεται τοίνυν κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον ἐνταῦθα τὸ μεῖζον λέγεσθαι. Ἐπειδὴ γὰρ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἡ ἀρχὴ τῷ υἱῷ, κατὰ τοῦτο μείζων ὁ πατὴρ... Voir aussi : *Ibid.*, 3. 1.
2. *Orat.* 30. 7, M. 36. 113.
3. *De fide orthod.* 1, 8, M. 94. 820.
4. *Adv. Eunom.* 4. 3, M. 29. 696.
5. *Ancorat.* 17, M. 43. 49; *Haer.* 69. 53, M. 42. 284.
6. *De Trinitate,* 9. 15, M. 10. 342.

dans le même sens [1]. Saint Basile expliqua, lui aussi, que le Sauveur qui, en tant que Dieu, devait nécessairement connaître la date précise de la fin du monde, puisque son Père lui avait communiqué toutes ses perfections, s'était souvent exprimé comme homme, et que la foi ne défendait pas d'attribuer l'ignorance du jour du jugement à la nature humaine de celui qui avait consenti à souffrir la soif [2]. Quelques années plus tard, saint Grégoire de Nazianze s'écriait dans un discours : « Comme Dieu, le Sauveur a dû connaître l'heure du jugement, c'est comme homme qu'il l'a ignorée [3]. » Et l'on retrouve la même doctrine dans saint Grégoire de Nysse [4]. Saint Ambroise, de son côté, constate qu' « un bon nombre, moins timorés, dit-il, que lui, soutiennent hardiment que le Christ n'a pu rien ignorer selon sa divinité, mais qu'il a lui-même attesté l'ignorance à laquelle il fut soumis comme fils de l'homme, dans sa nature humaine, avant sa passion [5]. » Il ne pouvait en effet manquer d'être répandu, en 379, le sentiment dont saint Hilaire s'était fait l'interprète dans l'Église latine, et qui avait pour représentants dans l'Orient les trois grands Cappadociens. Et l'on peut affirmer, sans crainte de se tromper, que, un demi-siècle

1. Dans Facundus, *Pro defens. trium cap.* 11. 2, M. 67. 799.

2. Ep. 236. 1, M. 32.877 : πολλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπίνου μέρους ὁ κύριος διαλέγεται τοῖς ἀνθρώποις· οἷον, Δός μοι πιεῖν, φωνή ἐστι τοῦ κυρίου τὴν σωματικὴν χρείαν ἐκπληροῦσα... Οὕτω καὶ νῦν τὸ τῆς ἀγνοίας ἐπὶ τὸν οἰκονομικῶς πάντα καταδεξάμενον καὶ προκόπτοντα παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις σοφίᾳ καὶ χάριτι, λαμβάνων τις, οὐκ ἔξω τῆς εὐσεβοῦς ἐνεχθήσεται διανοίας. »

3. *Orat.* 30. 15, M. 36. 124.

4. *Adv. Apollinarem*, 24, M. 45. 1176. πῶς δὲ καὶ ἀγνοεῖ ὁ ἔνσαρκος αὐτοῦ θεὸς τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ὥραν ἐκείνην ; Cette phrase est une objection que fait Grégoire à Apollinaire, lequel, dit-il, en refusant une âme humaine au Sauveur, ne peut rendre compte ni de l'ignorance du jour du jugement, ni de la soif, ni de la souffrance, etc. — Saint Épiphane (*Ancorat.* 19 à 31, M. 43, 51 à 73) se préoccupe avant tout de prouver que le Fils, en tant que Dieu, connaissait le jour du jugement, mais la fin de sa dissertation (n. 31, p. 73) laisse voir clairement qu'il refusait cette science à la nature humaine du Sauveur ; car après avoir cité plusieurs textes qui parlent du progrès de la science, de l'ignorance, etc., il dit que le Fils a pris la nature humaine avec toutes ces imperfections.

5. *De fide*, 5.221, M. 16. 694 : « Sunt tamen plerique non ita timidiores ut ego..... qui dicant confidenter quod secundum divinitatem quidem ea quae futura sunt, ignorare non potuit, sed secundum nostrae conditionis assumptionem ignorare se quasi Filium hominis ante crucem dixit. »

plus tard, il était encore populaire dans l'Église grecque, puisque, aux environs de 430, saint Cyrille d'Alexandrie [1] et Théodoret [2], si divisés sur d'autres points, sont d'accord pour le soutenir.

Pendant ce temps, saint Basile attribuait un progrès réel à la science humaine de Jésus enfant [3]. Saint Épiphane [4], saint Ambroise [5] et Théodoret [6], voulant prouver l'existence d'une âme raisonnable dans le Christ, faisaient appel au dernier verset du chapitre II de saint Luc et recouraient au raisonnement suivant : « Tout progrès dans la sagesse est le fruit du progrès de l'intelligence ; or l'intellect divin, étant infini par nature, ne saurait acquérir aucune perfection nouvelle, et l'intelligence humaine est seule capable de progresser ; on doit donc conclure des paroles de l'évangéliste que le Sauveur possédait une âme raisonnable. » Le premier docteur de l'Orient au cinquième siècle, saint Cyrille d'Alexandrie, tenait le même langage [7]. Ici encore nous retrouvons l'empreinte profonde du génie d'Athanase.

Reste à étudier maintenant l'autre aspect de la réalité et à montrer l'opposition que rencontra l'œuvre de l'illustre évêque d'Alexandrie. Les premiers coups, qui devaient être, en revanche, les moins décisifs, furent portés à l'interprétation du texte des *Proverbes*. Dès 339 Eusèbe de Césarée s'inscrivit en faux contre elle et entreprit de la réfuter dans une longue dissertation. Faisant appel au contexte, il objecta que, dans tout le reste du morceau, la Sagesse divine était seule à parler et qu'elle seule, par exemple, avait pu dire : « Moi, la Sagesse,

---

1. *Thesaur.* 22, M. 75. 367 : Voir encore : *De recta fide ad reginas*, I. 17, M. 76, 1356; *Adv. Anthropom.* 14, M. 76 1200.
2. *Haeret. fabulae*, 5. 13, M. 83. 497.
3. Voir le texte de : *Ep.* 236. 1, cité plus haut.
4. *Ancor.* 31, M. 43. 73.
5. *De Incarnat.*, 71 à 74, M. 16. 836 et 837 : « (Dicit Christus) sensu hominis animam meam esse turbatam, *sensu hominis profeci*..... Si proficiebat aetate hominis, proficiebat sapientia hominis... Quis sensus proficiebat? si humanus, ergo et ipse susceptus est : si divinus, ergo mutabilis per profectum. »
6. *Haeret fabulae*, 5. 13, M. 83. 497.
7. *Homil.* 17. 6, M. 77. 794.

j'ai fondé le conseil..... c'est par moi que les rois règnent ». Dès lors, n'était-ce pas faire œuvre de caprice et d'arbitraire, que de donner un instant la parole à la nature humaine du Sauveur pour la lui retirer un instant après ? La logique ne demandait-elle pas, au contraire, de mettre le discours tout entier dans la bouche de la Sagesse, ou, si l'on veut, du Logos ? De plus, en même temps qu'il recourait au contexte, Eusèbe eut recours aux manuscrits. Il fit observer que le verbe hébreu, dans lequel les Septante avaient si malencontreusement logé l'idée de création, désignait simplement la possession. Et il appuya son assertion sur l'autorité d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion qui, tous trois, avaient substitué le verbe ἐκτήσατο au verbe ἔκτισε employé par les Septante. Il conclut que l'on devait lire : *Le Seigneur m'a possédé,* et que ces paroles devaient être attribuées au Logos[1]. La traduction d'Eusèbe se réclamait du texte hébreu et fermait la bouche aux ariens. Ces deux qualités lui valurent de précieuses sympathies. Saint Basile[2], saint Épiphane[3] et saint Grégoire de Nysse[4] l'adoptèrent. Quelques années plus tard, saint Jérôme ne craignit pas de l'utiliser et de corriger la leçon de l'Italique : *Dominus condidit me*[5], par la leçon actuelle de la Vulgate : *Dominus possedit me.* Ce dernier fait semblait devoir porter un coup mortel, au moins en Occident, à l'interpréta-

---

1. *De eccles. theologia*, 3. 2 fin., M. 24. 980.
2. *Adv. Eunom.* 2. 20, M. 29. 616 : ... οἱ καιριώτερον τῆς σημασίας τῶν Ἑβραϊκῶν καθικόμενοι, ἐκτήσατό με, ἀντὶ τοῦ, ἔκτισεν, ἐκδεδώκασιν.
3. *Haer.* 69. 25, M. 42. 241.
4. *Cont. Eunomium*, 1, M. 45. 344 : « οὐδὲ τοῦ ῥητοῦ τὴν διάνοιαν ἐκ τῆς τῶν Ἑβραίων γραφῆς εἰς τοῦτο τὸ σημαινόμενον φέρουσαν ἐπιδεῖξαι δυνήσονται τῶν λοιπῶν ἑρμηνέων τὸ ἐκτήσατο καὶ κατέστησεν ἀντὶ τοῦ ἔκτισεν ἐκδεδωκότων. » — Dans : *Adv. Arium et Sabellium*, 5, M. 45. 1288, le verbe ἔκτισε est maintenu ; mais ce traité ne semble pas être de Grégoire.
5. *Ep.* 140. 6, M. 22. 1170 : « Nullum autem debet verbum *creationis* movere, quum in hebraeo non sit *creatio* quae dicitur *bara*, sed possessio. » — Voir encore : *In Isaï.*, 26. 13, M. 24. 299. — Dans : *In Ephes.* 2. 10, M. 26. 471, saint Jérôme observe que les manuscrits hébreux ont un mot qui correspond à *possedit*. Néanmoins il garde le verbe *creavit* qu'il applique à la nature humaine du Sauveur. Mais ce commentaire est de 392, c'est-à-dire qu'il est une œuvre de jeunesse. Donc saint Jérôme a commencé par suivre l'interprétation de saint Athanase : il s'est rangé plus tard du côté d'Eusèbe.

tion de saint Athanase. Heureusement pour celle-ci, la Vulgate ne se fit accepter que tardivement. Saint Augustin et saint Fulgence reproduisirent, comme on l'a vu, l'explication de l'évêque d'Alexandrie qu'ils tenaient de saint Hilaire et de saint Ambroise. En Orient, saint Cyrille d'Alexandrie préféra se mettre à l'école du plus illustre de ses prédécesseurs, plutôt que de se faire le disciple de l'évêque de Césarée. Et ainsi, pour des raisons diverses, la solution d'Athanase à l'objection arienne tirée du texte des *Proverbes* se maintint, tant dans l'Église latine que dans l'Église grecque. Mais, dans l'une et dans l'autre, elle n'occupa que le rang d'une opinion discutée.

Revenons au commentaire du texte : « Mon Père est plus grand que moi ». On a vu plus haut combien fut populaire dans l'Orient l'interprétation donnée par Athanase à la suite d'Alexandre. Disons maintenant qu'elle n'arriva pas à s'imposer universellement même chez les docteurs grecs. Déjà, en 360, saint Basile, après avoir expliqué que le Père a, sur le Fils, une certaine supériorité qui n'exclut pas l'identité de nature, ajouta que l'on pouvait encore attribuer l'infériorité du Fils à sa nature humaine [1]. Mais l'évêque de Césarée n'attacha aucune importance à cette observation sur laquelle il ne revint jamais. Et son ami, saint Grégoire de Nazianze, ne la mentionna que pour la repousser avec dédain comme une banalité. « Sans doute, dit-il, le Père est plus grand que le fils considéré comme homme, mais qu'y a-t-il en cela d'honorable pour lui [2] ? » Mais un de leurs contemporains, l'auteur inconnu du traité *Sur l'incarnation et contre les ariens*, recueillit précisément l'interprétation méprisée par Grégoire, et enseigna que le Fils s'était déclaré inférieur à son Père en faisant allusion à sa nature humaine [3]. Saint Amphiloque tint le même langage [4]. Et, plus tard, saint Cyrille d'Alexandrie, renonçant

1. *Ep.* 8. 5, M. 32. 253 : « ἔστι δέ τις καὶ ἄλλη ἔννοια ἐναποκειμένη τῷ ῥητῷ. Τί γὰρ θαυμαστὸν εἰ μείζονα ἑαυτοῦ τὸν πατέρα ὡμολόγησε, λόγος ὢν καὶ σὰρξ γεγονώς ; »

2. *Orat.* 30. 7, M. 36. 113.

3. *De Inc. et c. ar.*, 4, M. 26. 989 : « καὶ ὅτε λέγει· ὁ πατήρ μου ὁ πέμψας με, μείζων μου ἐστὶν, ἐπεὶ ἄνθρωπος γέγονε, μείζω αὐτοῦ λέγει τὸν πατέρα. » Sur l'auteur de ce livre voir : Stülcken, *Athanasiana*, p. 61.

4. Dans Théodoret, *Dialog.* 3, M. 83. 304.

à l'opinion que nous avons rencontrée dans ses *Thesauri*, finit par chercher, lui aussi, dans l'incarnation la clef du texte : « Mon Père est plus grand que moi [1]. » En somme l'interprétation d'Athanase rencontra en Orient quelques adversaires. Il est juste de noter que ces adversaires furent rares et que l'un deux au moins, à savoir saint Cyrille, fut probablement induit en erreur par une supercherie littéraire [2].

Tout autre fut son sort en Occident. Dès 379, saint Ambroise se mit à l'école du traité *Sur l'incarnation et contre les ariens*. « Le Fils, dit-il, est égal au Père en tant qu'il est dans la forme de Dieu, mais il lui est inférieur par la nature humaine et la passion. Une nature ne peut pas être à la fois moindre et égale. Et si le Fils, comme Dieu, était au-dessous du Père, il ne pourrait pas faire les œuvres que fait le Père [3]. » Saint Augustin utilisa cette interprétation dans son *De Trinitate* [4] et dans ses *Traités sur saint Jean*. Et si, plus tard, dans le *Contra Maximinum*, il mentionna l'autre explication, ce fut uniquement pour faire preuve de libéralisme à l'égard de son adversaire [5]. L'exemple donné par l'évêque de Milan et l'évêque d'Hippone eut force de loi en Occident. Saint Léon [6],

---

1. *In Jo.* 14. 28, M. 74. 317.

2. Le *De Incarnatione et contra arianos* était, dès 428, attribué à saint Athanase; c'est sans doute l'autorité de ce livre qui a décidé saint Cyrille à modifier son premier système d'interprétation.

3. *De fide*, 2. 70, M. 16. 374. Voir : *Ibid.* 59 et 61, p. 572 : « Per naturam hominis dicit etiam illud de quo calumniari solent, quia dictum est : Quoniam Pater major me est... Minor in natura hominis... »

4. *De Trinit.* 1. 14, M. 42. 828 et 829 : « Sed quia multa in sanctis libris propter incarnationem Verbi Dei... ita dicuntur ut majorem Filio Patrem significent... Non itaque immerito Scriptura utrumque dicit, et aequalem Patri Filium et Patrem majorem Filio. Illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi sine ulla confusione intellegitur. » — Voir : *Ibid.* 2. 3, p. 846; 1. 22, p. 836; *In Jo.* tract. 78. 2, M. 35. 1836; *Ep.* 238. 10, M. 33. 1042.

5. *C. Maxim.* 2. 14. 8, M. 42. 775. Dans : *De fide et symbolo*, 18 *fin.*, M. 40. 191, notre texte et quelques autres du même genre sont expliqués : « partim propter administrationem suscepti hominis... partim propter hoc quia Filius Patri debet quod est. » Ce livre est de 393. On voit que, pendant ses premières années, saint Augustin subit l'influence de la théologie grecque.

6. *Ep.* 28. 4, M. 54. 769 : « Non ejusdem naturae est dicere : Ego et Pater unum sumus et dicere : Pater major me est.

saint Fulgence [1], saint Isidore [2], quand ils eurent à expliquer comment le Fils avait pu se dire inférieur à son Père, firent appel à la nature humaine du Sauveur. Avant saint Ambroise l'interprétation orientale du texte : « Mon Père est plus grand que moi » avait, on se le rappelle, été soutenue par saint Hilaire. Elle avait ensuite été adoptée par saint Phébade [3], l'Ambrosiastre [4], et Marius Victorinus [5]. A partir du jour où l'évêque de Milan eut écrit son *De fide*, elle n'eut plus dans l'Église latine d'autres partisans que Faustin qui, néanmoins, donna la préférence à l'autre, et saint Augustin qui, après l'avoir adoptée dans ses premières années, la rejeta de bonne heure [6].

Mais nous ne connaissons pas encore la plus grande défaite que saint Athanase eut à essuyer sur le terrain de la théologie scripturaire. On a lu plus haut la liste des docteurs qui, à la suite de l'illustre évêque d'Alexandrie, avaient attribué à l'âme humaine du Christ l'ignorance du jour du jugement. Une observation s'impose ici. Dans la pensée de saint Athanase, l'ignorance de l'âme du Sauveur servait à rendre compte du texte : « *Pour ce qui est de ce jour et de cette heure*, *ni les anges ni le Fils n'en sont informés*, *le Père seul les connaît;* elle servait à expliquer comment Notre-Seigneur avait pu dire : « je ne sais pas ». C'est que, selon lui, le Sauveur avait donné la célèbre réponse, non en tant que Dieu mais en tant qu'homme. Plusieurs des Pères qui sont ici en question tinrent une autre

1. *De fide ad Petrum*, 59. M. 40. 772 : « Firmissime tene... Dei Verbi quod caro factum est duas naturas... permanere : unam veram divinam... secundum quam dicit : Ego et Pater unum sumus... alteram vero humanam, secundum quam ipse Deus incarnatus dicit : Pater major me est. »

2. *Etymol.* 7. 2, M. 82. 267 : « Secundum formam enim Dei de seipso dixit : Ego et Pater unum sumus ; secundum formam servi : quoniam Pater major me est. »

3. *Liber contra arianos*, 13, M. 20. 22 : « Merito major quia solus hic auctor sine auctore est. »

4. *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, 122 *fin.* M. 35 2369 : « Nihil plane differt in substantia quia verus Filius est, differt autem in causalitatis gradu, quia omnis potentia a Patre in Filio est... auctoritate tamen major est Pater ipso Domino testante et dicente,... quia Pater major me est. »

5. *Adversus Arium*, l. 7. M. 8. 1044.

6. Voir p. 43, note 5.

attitude. Ils posèrent en principe que le Christ avait formulé sa réponse comme Dieu, et leur objectif fut, par là même, d'expliquer pourquoi le Fils, parlant en tant que Dieu, avait récusé une science qu'il possédait. Ils donnèrent à ce problème des solutions variées, et prouvèrent ainsi que l'on pouvait se tirer d'affaire avec le fameux texte sans porter atteinte à la science humaine du Sauveur[1]. Mais alors quel motif avait-on d'attribuer l'ignorance au Christ considéré comme homme, quand on écartait l'endroit de l'Écriture qui semblait attester le plus clairement cette ignorance? Une évolution était dans la logique des choses. Elle paraît avoir commencé avec saint Ambroise.

L'évêque de Milan croit-il que l'époque du dénouement final est restée cachée à l'intelligence humaine de Notre-Seigneur? Deux ou trois expressions de son traité *De fide* autorisent à le penser[2]; et l'argumentation en règle que nous avons rencontrée sous sa plume, relativement au progrès de la science hu-

---

1. On a ici en vue : saint Hilaire, saint Épiphane et saint Grégoire de Nazianze. Tous trois, on le sait, attribuent l'ignorance du jour du jugement à la nature humaine de Notre-Seigneur. Or, saint Hilaire (*De Trinit*, 9. 66. et 10. 8. M. 10. 334 et 349) se croit obligé d'expliquer comment le Fils, en tant que Dieu, a pu dire qu'il ignorait la date de ce jour. On lit (10. 8. p. 349 qui résume 9. 66) : « Hanc nescitae diei professionem non ignorationis esse infirmitatem, sed *tacendi dispensationem* docuimus. » Saint Épiphane (*Haer.* 69. 44 à 47, M. 42. 269 à 276 et *Ancorat.* 21. M. 43. 56), après avoir distingué deux espèces de science, à savoir la science spéculative et la science pratique, nous apprend que le Fils — en tant que Dieu — a déclaré ignorer le jour du jugement parce que, n'ayant pas encore produit ce jour, il n'en avait pas encore la science pratique mais seulement la science spéculative. Il ajoute que le Père est dit connaître ce jour parce qu'il le connaît non seulement d'une science spéculative, mais encore d'une science pratique : en effet, ayant déjà chargé le Fils de juger, on peut dire qu'il a déjà jugé. Saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* 30. 16, M. 36. 124), après avoir rendu compte du texte : *De die...* en attribuant l'ignorance à la nature humaine du Sauveur, à ceux que cette explication ne satisferait pas, en propose une autre consistant à dire que le Fils en tant que Dieu, tenant sa science de son Père, lui en reporte tout l'honneur. Cette seconde explication, qu'il dit avoir reçue d'un savant exégète, lui paraît très plausible.

2. *De fide*, 2. 93 et 94. M. 16. 580 : « Pro me diem judicii ignorans, pro nobis nesciens diem aut horam. » Puis vient le texte suivant qui vise l'ignorance et toutes les infirmités : « Factus ergo maledictum, non secundum divinitatem sed secundum carnem. » *Ibid.*, 95. p. 580 : « Lacrymae illae nos lavant, fletus illi nos ablunt, *dubitatio illa nos firmat.* » *Ibid.*, 56. p. 571 : « Ut homo ergo dubitat, ut homo turbatur. »

maine de Jésus enfant, fortifie singulièrement cette conjecture. Mais d'autre part comment ne pas être impressionné par la déclaration suivante que nous connaissons déjà en partie : « Un bon nombre... admettent que le Christ... a lui-même attesté l'ignorance à laquelle il fut soumis comme fils de l'homme dans sa nature humaine... Que d'autres parlent ainsi. Quant à moi, me rappelant que le Père lui-même n'a pas craint de s'exprimer parfois comme s'il doutait, pour se conformer à nos sentiments, je crois, à plus forte raison, que le Fils a ici feint une ignorance qu'il n'a pas[1]. » Sans doute Ambroise se borne à concilier le texte évangélique avec la science *divine* du Fils. Mais, aurait-il repoussé avec tant d'énergie l'interprétation chère à saint Athanase et à saint Basile, s'il avait cru comme eux que la date de la fin du monde échappait à la science humaine de Notre-Seigneur? Ne semble-t-il pas que l'auteur du *De fide*, qui soumettait l'âme de Jésus enfant à la loi du progrès, écarta d'elle toute ignorance à l'expiration des années de l'enfance? Et n'est-on pas autorisé à interpréter bénignement les quelques formules fugitives de l'évêque de Milan qui semblent s'opposer à cette conclusion? On doit reconnaître en tout cas que, avec saint Ambroise, l'explication du texte : *De die autem illo*, est bien près d'avoir atteint son terme définitif.

Elle l'a atteint avec saint Augustin. Dès les premières pages du *De Trinitate*, l'évêque d'Hippone écrivit, en parlant du Christ considéré dans sa nature humaine : « Ce qu'il ne sait pas, c'est ce qu'il laisse ignorer à ses disciples, c'est-à-dire ce qu'il sait sans le leur révéler... Et parmi ces choses se trouve le *De die*...[2] » On le voit, Augustin revint à l'exégèse de saint Athanase et, comme l'évêque d'Alexandrie il mit la célèbre ré-

---

1. *De fide*, 5. 222, M. 16. 694 : « Haec tamen alii dicant, ego autem ut ad superiora redeam... arbitror quia Filius... nostrum assumpsit affectum ut nostra ignoratione nescire se diceret, non quia aliquid ipse nesciret. » Ailleurs : *Ibid.* 5. 54. p. 660, on lit : « Nescire se simulat ut scire faciat nescientes », et le contexte prouve que ce « nescire » doit s'entendre de la nature humaine. Seulement Ambroise vise sans doute ici le texte : *Quem dicunt homines esse filium hominis* et d'autres semblables, mais non le jour du jugement auquel ne convient pas du tout le : « ut scire faciat nescientes ».

2. *De Trinit.*, 1. 23, M. 42, 837 : « Hoc enim nescit quod nescientes facit, id est quod non ita sciebat ut tunc discipulis indicaret. »

ponse sur le compte de la nature humaine du Sauveur. Mais si l'exégèse des deux docteurs est la même, que leur doctrine diffère ! Athanase laissait subsister l'ignorance dans l'âme humaine du Sauveur, Augustin l'en bannit; il attribue à l'Homme-Dieu une science parfaite, il brise complètement avec la théologie de l'évêque d'Alexandrie.

Il brisa aussi sur une question voisine avec la théologie de l'évêque de Milan. On a vu que saint Ambroise avait soumis à la loi du progrès l'intelligence humaine de Jésus enfant. Or saint Augustin, se trouvant amené dans le *De peccatorum meritis*, à parler de l'ignorance dans laquelle sont plongés les hommes pendant les premières années qui suivent leur naissance, fit cette observation : « Je ne puis attribuer cette ignorance à l'enfant dans lequel le Verbe s'est fait chair afin d'habiter avec nous. Je ne puis non plus lui attribuer cette infirmité qui fait que les autres enfants s'abandonnent à des mouvements irrationnels[1]. » Donc non seulement plus d'ignorance, mais même plus de développement progressif. L'âme humaine du Sauveur a eu une science parfaite et elle l'a eue dès l'origine. Comme il avait tourné l'obstacle devant lequel saint Athanase s'était arrêté, l'évêque d'Hippone a aussi tourné l'obstacle qui avait arrêté saint Ambroise; comme il s'était rendu maître du texte : *De die...* il s'est aussi rendu maître du texte : *Puer autem crescebat...*

Saint Augustin fut, pendant de longs siècles, le docteur par excellence de l'Église latine, et ses idées se répandirent rapidement dans l'Occident. Une circonstance spéciale hâta encore l'expansion de son sentiment relatif au texte *De die...* Un moine gaulois, du nom de Léporius, était venu à Hippone et enseignait des doctrines subversives du mystère de l'incarnation. Il présentait le Christ comme un homme ordinaire qui, par sa haute vertu, avait mérité de recevoir en lui le Verbe au jour de son baptême, et à partir de ce moment, était resté le temple de cet hôte divin. Il ajoutait que le Sauveur avait continué

1. *De peccatorum meritis*, 2. 48, M. 44. 180 : « Quam plane ignorantiam nullo modo crediderim fuisse in infante illo in quo Verbum caro factum est. »

d'être soumis à la loi de l'ignorance, même après son union avec la seconde personne divine. Augustin, après une entente préalable avec les évêques d'Afrique, présenta à Léporius une rétractation en lui intimant l'ordre d'y souscrire. Celui-ci se soumit. La pièce fut ensuite envoyée aux évêques des Gaules. Or on y lisait ce qui suit : « J'ai dit que le Seigneur, comme homme, avait ignoré : maintenant, non seulement je renonce à soutenir ce sentiment, mais je prononce contre lui l'anathème, attendu que le Seigneur des prophètes n'a pu être dans l'ignorance même considéré en tant qu'homme[1]. » C'est ainsi que, dès l'an 427, l'Église latine apprit du grand docteur d'Hippone — la rétractation avait été rédigée par lui — l'attitude à observer en face du texte *De die*. L'Église grecque, de son côté, ne tarda pas à l'apprendre. En 449, le pape saint Léon écrivit la célèbre *Lettre à Flavien* où était donnée la formule du mystère de l'incarnation. Il adjoignit à sa lettre une longue liste de témoignages patristiques destinés à prouver que son enseignement était l'écho fidèle de la Tradition. Or, sur cette liste, se trouvait la rétractation de Léporius[2]... Sans doute le pape n'en donnait qu'un extrait relatif à l'union hypostatique, mais cet extrait invitait nécessairement à prendre connaissance de la pièce entière. Grâce à saint Léon, l'Orient fut initié à la solution augustinienne du problème de la science humaine du Sauveur. Et Léonce de Byzance s'était, sans nul doute, mis à l'école de l'évêque d'Hippone quand, un peu avant le milieu du sixième siècle, il reprochait à Théodore de Mopsueste d'attribuer l'ignorance à l'âme humaine de Notre-Seigneur[3]. A la fin du même siècle, une occasion s'offrit à l'Église grecque et à l'Église latine de professer leur croyance sur ce point. Depuis quelque temps, une secte s'était formée, dans le parti monophysite, qui refusait au Christ la science humaine du jour du jugement. Les *agnoètes*, c'était le nom qu'on leur donnait, issus du diacre d'Alexandrie Thémistius, formaient, dans la capitale de l'Égypte, un groupe d'une certaine importance. Le pa-

1. *Libellus emendationis*, M. 31. 1229.
2. *Ep.* 165, append., M. 54. 1182. Voir la note de Quesnel, *ibid.*, p. 1466.
3. *Adv. Incorrupticol. et Nestorianos*, 3. 32, M. 86. 1611.

triarche Euloge entreprit de les réfuter, et écrivit contre eux une dissertation où il prouva que le Sauveur n'avait ignoré le jour du jugement, ni comme Dieu, ni même comme homme [1]. Le pape saint Grégoire lui écrivit une lettre de vives félicitations où on lisait : « Pour ce qui est du texte de saint Marc : *Quia diem et horam*... Votre Sainteté a parfaitement compris qu'on doit l'entendre, non du Fils lui-même, mais de son corps mystique composé par nous. C'est ainsi que l'entend saint Augustin dans divers endroits... Le Fils déclare ignorer ce qu'il laisse ignorer, non qu'il ne le sache pas lui-même, mais parce qu'il ne veut pas le faire savoir... D'ailleurs, à parler rigoureusement, le Fils incarné et devenu homme parfait, a connu le jour et l'heure dans sa nature humaine, mais cette nature n'avait pas en elle-même le principe de cette connaissance [2]. » Ainsi parla saint Grégoire. Plus tard, le patriarche Sophronius [3] et saint Jean Damascène [4] rangèrent la doctrine agnoète parmi les hérésies. Le problème soulevé par le texte : *De die*... avait reçu de saint Augustin une solution définitive.

On devrait en dire autant du problème soulevé par le texte : *Puer autem crescebat*, n'était le passage suivant de saint Fulgence : « Si le Christ n'a pas eu une âme humaine, à quel titre est-il donc dit avoir ignoré le bien et le mal pendant son enfance? Attribuerons-nous l'ignorance du bien et du mal à la nature divine du Fils de Dieu? C'est pourtant à ce résultat que nous arriverons si nous refusons au Christ une âme humaine... C'est donc l'âme humaine qui, dans le Sauveur enfant, est dite avoir ignoré le bien et le mal, elle dont le récit évangélique nous dit que, dans Jésus enfant, elle croissait en sagesse et en grâce [5] ». Ce langage est exactement celui que tenait, un siècle et demi auparavant, saint Ambroise. Fulgence ajournait sans doute à l'époque qu'on appelle l'âge de discrétion le plein dé-

1. Dans Photius, Cod. 230, M. 103. 1801.
2. *Ep.* 10. 39, M. 77. 1096, Saint Grégoire cite d'après la version italique; c'est ce qui explique la teneur de sa citation : *Quia diem et horam*...
3. *Epist. synodica ad Sergium*, M. 87, 3192.
4. *De fide orthod.*, 3. 21, M. 94. 1088.
5. *Ad Thrasimundum*, 1. 8, M. 65. 231. Dans : *Ep.* 14. 26 et 31, p. 416 et 420, Fulgence attribue à l'âme humaine du Christ la connaissance parfaite de la divinité.

veloppement intellectuel de l'âme humaine du Sauveur. Ajoutons qu'il n'a point fait école. Au commencement du huitième siècle, Bède déclara hautement que le Sauveur, considéré comme homme, fut rempli de la sagesse du Saint-Esprit dès le premier instant de sa conception, et que le progrès dont parle l'Évangile fut un simple progrès de manifestation [1]. Quelques années plus tard, saint Jean Damascène ne reconnaissait qu'aux nestoriens le droit de croire à un progrès réel de l'âme du Christ [2]. Le dernier vestige de la doctrine arienne avait disparu, tant dans l'Église grecque que dans l'Église latine.

§ II. — L'INCARNATION DU FILS DE DIEU.

Le Verbe, Fils de Dieu, s'est-il vraiment incarné? A-t-il pris notre nature humaine tout entière? Comment s'est-il uni à elle? La nature humaine du Sauveur a-t-elle eu une énergie et une volonté distinctes de l'énergie et de la volonté divines? A-t-elle exercé cette énergie et cette volonté? Le premier de ces problèmes fut provoqué par la controverse gnostique. Le second reçut sa solution dans la controverse apollinariste. On sait que les débats bruyants qui, du cinquième au huitième siècle, agitèrent l'Église, se rattachaient au mode et aux propriétés de l'incarnation.

I. *La controverse gnostique ou docète.*

La première épître de saint Jean [3] et saint Ignace [4] conjurent les fidèles de se mettre en garde contre le docétisme qui relègue le corps du Sauveur au rang des fantômes. Les spéculations gnostiques étaient donc dans l'air dès la fin du premier siècle. Toutefois elles n'avaient encore ni organisation ni appareil de démonstration. Aussi, sans s'arrêter à discuter avec elles, on se bornait à les flétrir. Tout au plus, pour en détourner les fidèles, leur montrait-on les conséquences désastreuses auxquelles elles

---

1. *Homil.* 1. 12, M. 94. 67.
2. *De fide orthod.* 3. 22, M. 94. 1089.
3. 1 Jo, 4. 2 et suiv..
4. Voir surtout : *Ad Smyrn.*, 2 et 7, M. 5. 708 et 713.

conduisaient. Vers le milieu du second siècle cet état de choses se modifia. La nébuleuse prit corps et devint un système coordonné. Les gnostiques rattachèrent la théorie docète au problème du mal. Après avoir imaginé deux dieux opposés, ils enseignèrent que la matière, était l'œuvre du principe mauvais; d'où ils déduisirent que le Christ, fils du Dieu bon, n'avait pu rien emprunter à la matière et donc qu'il n'avait pu prendre un vrai corps. Soucieux de mettre leurs rêveries sous le patronage de l'Écriture, ils prétendirent que le Sauveur lui-même avait nié la réalité de sa chair par ces paroles mémorables où il avait déclaré être étranger à Marie : « Quelle est ma mère et quels sont mes frères [1] ? »

Il fallait opposer aux gnostiques une démonstration scripturaire de la réalité de l'incarnation. Cette tâche fut exécutée par saint Irénée et Tertullien. Après avoir montré que les théories docètes se heurtaient aux textes de saint Paul : « Dieu a envoyé son Fils fait de la femme », — « Le Fils est né selon la chair de la postérité de David » , l'évêque de Lyon leur opposa les récits évangéliques. « Pourquoi, dit-il, le Verbe descendit-il en Marie, s'il ne voulait rien lui emprunter? D'ailleurs, s'il n'avait rien reçu de Marie, il ne se serait pas alimenté; il n'aurait pas éprouvé la faim après son jeûne de quarante jours ; son disciple Jean ne l'aurait pas montré s'asseyant parce qu'il était fatigué; David n'aurait pas annoncé la douleur de ses blessures; il n'aurait pas pleuré sur Lazare; il n'aurait pas éprouvé une sueur de sang; il n'aurait pas dit : Mon âme est triste; la lance en frappant son côté n'en aurait pas fait jaillir du sang et de l'eau. Voilà autant de signes irrécusables de la chair [2]. » Tertullien, à son tour, déploya sa fougue accoutumée contre les sectes qui, avec des nuances diverses, déniaient au Sauveur une origine humaine. Et s'il trouva ses accents les plus éloquents quand, se plaçant sur le terrain rationnel, il discuta la possibilité et la convenance de l'incarnation du Fils de Dieu, il ne négligea pourtant pas le point de vue scripturaire. Il rap-

1. Voir Tertullien, *Adv. Marc.*, 4. 19, M. 2. 404 : « Venimus ad constantissimum argumentum... Ipse, inquiunt, contestatur se non esse natum; dicendo : *Quae mihi mater...?* »
2. *Haer.*, 3. 22. 1-2, M. 7.956.

pela que Jésus avait été annoncé par Jérémie et Daniel sous les traits d'un homme [1], que lui-même s'était maintes fois appelé « le Fils de l'homme [2] », que saint Paul et saint Pierre l'avaient présenté comme un homme [3]. Il rappela également l'endroit où saint Matthieu dit en parlant de Marie : « De laquelle est né le Christ », celui où saint Paul parle du Fils « fait de la femme », et celui où saint Jean dit que « le Verbe a été fait chair [4] ». Ces témoignages prouvaient irréfragablement que la thèse gnostique était en conflit avec l'Écriture. Tertullien aurait donc pu s'en tenir là, sans chercher à expliquer le texte cher à tous les docètes : « Quelle est ma mère et quels sont mes frères? » Et la postérité eût préféré ne pas rencontrer dans ses écrits l'explication qu'on y trouve. Car si l'auteur du *De carne Christi* concilie facilement ce texte avec la réalité de l'incarnation, il ne craint pas de faire la conciliation aux dépens de la foi de Marie [5].

II. — *La controverse apollinariste.*

Vers 360, Apollinaire commença à enseigner que le Verbe, en s'incarnant, avait pris de la nature humaine la chair et l'âme inférieure (la ψυχή), mais non l'âme raisonnable (le νοῦς). Plusieurs de ses disciples, allant plus loin, prétendirent que le Verbe s'était simplement revêtu d'une chair humaine. D'autres — qui ne relevaient peut-être pas de lui mais qui furent confondus avec son école ou s'y fondirent eux-mêmes — imaginèrent de dire que le Verbe s'était transformé ou métamorphosé

1. *De Carne Christi*, 15, M. 2. 779. Il cite : Isaïe (53. 3) : « Homo in plaga et sciens fere imbecillitatem » ; Jérémie (17. 9) : « Et homo est, et quis cognoscet illum ? Daniel (7. 13) : Et super nubes tanquam filius hominis.
2. *Ibid.* Il cite Luc, 6. 5 : « Dominus est sabbati filius hominis. »
3. *Ibid.* Il cite Actes (2. 22) : « Jesum Nazarenum virum vobis a Deo destinatum. » — 1 Tim. 2. 5 : « Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus. »
4. *Ibid.* 20, p. 786.
5. *Ibid.* 7, p. 767 et 768. « Fratres Domini non crediderunt in illum... Mater aeque non demonstratur adhaesisse illi... hoc denique in loco apparet incredulitas eorum... Indigne usus est hoc dicto ad percutiendam incredulitatem foris stantium, vel ad excutiendam importunitatem ab opere revocantium. » Voir plus loin, p. 76.

en homme. Telles sont les idées qui donnèrent lieu à la controverse apollinariste. Pendant quelque temps, on se borna à défendre contre ses ennemis l'intégrité de la nature humaine du Sauveur, sans nommer Apollinaire qui était l'objet de la vénération universelle, sans même savoir qu'il eût quelque part à la doctrine dont on constatait les progrès. Mais, vers 375, il fallut bien se rendre à l'évidence et reconnaître l'action de l'évêque de Laodicée. De là deux périodes dans la controverse apollinariste. A la première appartiennent[1] : le concile d'Alexandrie de 362, la *Lettre aux Antiochiens*[2] écrite par saint Athanase au nom du concile, la *Lettre à Épictète* du même docteur[3], la *Lettre à Paulin* écrite par le pape Damase[4], le concile romain de 376, et le décret de ce concile[5]. Dans la seconde se rangent : la *Lettre aux Occidentaux* écrite par saint Basile[6], le concile romain de 377, celui de 381 et tous les écrits polémiques provoqués par la doctrine apollinariste, à partir de 377. Voici la liste des principaux : le décret du concile romain de 377[7], le chapitre LXXVII du *Adversus haereses* de saint Épiphane[8], les deux livres *De l'incarnation de Jésus-Christ contre Apollinaire* qui se trouvent parmi les écrits de saint Athanase[9], les deux livres *Contre Apollinaire* écrits par saint Grégoire de Nysse[10], le traité *De l'incarnation* de saint Ambroise[11], la lettre XLVI du même docteur[12], les livres de Diodore de Tarse[13] et de Théodore de Mopsueste[14] dont il ne nous reste que des fragments,

1. Pour la chronologie, voir : RADE, *Damasus, Bischof von Rom.*, p. 107 et suiv. Fribourg en Brisgau, 1882.
2. M. 26. 796.
3. M. 26. 1049.
4. M. 13. 356.
5. M. 13. 350.
6. *Ep.* 263. 4, M. 32. 980. Voir aussi : *Ep.* 226. 4, p. 849.
7. M. 13. 352 et 353.
8. M. 42. 641.
9. M. 26. 1093.
10. M. 45. 1123 et 1269.
11. M. 16. 817.
12. M. 16. 1145.
13. Dans Léonce de Byzance, *Adv. Nestor. et Eutych.*, 3. 43, M. 86. 1385 et suiv..
14. M. 66. 969.

les *Lettres à Clédonius* écrites par saint Grégoire de Nazianze [1], une dissertation de Théophile traduite par saint Jérôme [2], le chapitre LXXX du livre des *Quatre-vingt trois questions* de saint Augustin [3].

Saint Basile reproche à Apollinaire de négliger l'Écriture et d'appuyer ses spéculations sur le raisonnement humain [4]. Le grief n'est pas de tout point exact. Apollinaire faisait appel au texte : « Le Verbe s'est fait chair » ; et il en déduisait que le Christ se composait du Verbe revêtu d'une *chair* sans âme raisonnable [5]. Il alléguait encore le texte de saint Paul : « Semblable à un homme quant à l'extérieur » ; et il concluait que le Sauveur avait l'apparence extérieure d'un homme sans en avoir la réalité [6]. Ajoutons que, dans son parti, on prétendait souvent retrouver dans saint Jean la doctrine de la transformation nettement formulée. Le Verbe, disait-on, s'est sûrement métamorphosé en homme, puisque l'évangéliste nous enseigne qu'il est « devenu chair ». Ce qui est vrai, c'est que ces textes étaient à peu près les seules autorités scripturaires invoquées par l'évêque de Laodicée et par ses adeptes [7]. Les docteurs n'eurent pas de peine à résoudre leurs objections. Dès 371, saint Athanase expliqua que saint Jean avait parlé du Verbe « fait » chair, tout comme saint Paul avait parlé du Christ « fait » malédiction ; et que l'un comme l'autre avaient entendu désigner l'action du Fils de Dieu se revêtant d'un objet étranger, sans pour cela se métamorphoser en cet objet [8]. Cette remarque réduisait à néant la doctrine de la transformation. Complétant sa démonstration, l'auteur de la *Lettre à Epictète* fit observer que le prophète Joël se

---

1 *Ep*. 101. M. 37. 176.
2. Dans saint JÉROME, *Ep*. 98. 4 à 9, M. 22.794.
3. M. 40. 93.
4. *Ep*. 263. 4, M. 32. 980 : « ἔστι μὲν οὖν αὐτοῦ καὶ τὰ τῆς θεολογίας οὐκ ἐκ γραφικῶν ἀποδείξεων, ἀλλ' ἐξ ἀνθρωπίνων ἀφορμῶν τὴν κατασκευὴν ἔχοντα. »
5. Voir : GREG. NAZ., *Ep*. 101, M. 37. 176 et suiv.
6. Voir : AMBR. *Ep*. 46. 8, M. 16. 1048. ; GREG. NYSS. *Antirrheticus*, 21 et 23, M. 45. 1164 et 1170.
7. Ils objectaient aussi parfois : I Cor. 15. 47. Voir : GREG. NYSS., *Antirrhet*. 11, M. 45. 1144.
8. *Ad Epictet*. 8, M. 26. 1061 et 1064.

sert du mot « chair » pour désigner les hommes, et il conclut que le texte de saint Jean n'autorisait aucunement à refuser au Christ une âme raisonnable [1]. La démonstration d'Athanase était péremptoire; aussi la retrouvons-nous dans saint Épiphane [2], dans saint Ambroise [3], dans saint Grégoire de Nazianze [4] et dans saint Augustin [5]. « On nous objecte, dit saint Ambroise, qu'il est écrit : Le Verbe s'est fait chair. Que ce soit écrit, je n'en disconviens pas... mais cela veut dire que le Verbe s'est fait homme. Il est aussi écrit dans Joël : Je répandrai mon Esprit sur toute chair. Pourtant ce n'est pas sur les animaux sans raison, mais bien sur les hommes, qu'a été faite l'effusion de l'Esprit. Direz-vous que le texte scripturaire enseigne la transformation du Verbe en chair humaine? N'avez-vous donc pas lu que le Seigneur a été fait péché? Est-ce donc que le Seigneur a été transformé en péché? Non, certes, mais saint Paul a voulu dire par là que le Sauveur a pris nos péchés sur lui... » L'évêque de Milan prouva aussi que saint Paul avait nettement attribué au Sauveur une nature humaine complète dans les *Épîtres pastorales*, et que sa doctrine sur ce point ne pouvait être obscurcie par le texte de l'*Épître aux Philippiens* [6].

Saint Athanase ne se préoccupa pas d'opposer aux apollinaristes les autorités scripturaires qui prouvaient la présence d'une âme raisonnable dans le Christ. De bonne heure cette lacune fut comblée. En même temps qu'on enleva aux adversaires les appuis qu'ils prétendaient trouver dans l'Écriture, on leur opposa les oracles divins. Et nous connaissons déjà deux des textes dans lesquels on crut trouver la condamnation de l'apollinarisme. Quand saint Épiphane, saint Ambroise et Théodoret, voient dans le célèbre texte de saint Luc la preuve évidente du progrès auquel était soumise la science de Jésus enfant, le but qu'ils poursuivent est précisément de confondre

1. *Ad Epictet.* p. 1064.
2. *Haer.* 77. 29 *fin*, M. 42. 685.
3. *De Incarn.* 59 et 60, M. 16. 833.
4. *Ep.* 101, M. 37. 176 et suiv.
5. *De* 83 *quaest.* 80. 1 et 2, M. 40. 93.
6. *Ep.* 46. 8, M. 16. 1118.

la doctrine apollinariste et d'établir sur une base scripturaire la présence dans le Christ d'une âme raisonnable. C'est le même but que poursuit saint Grégoire de Nysse quand il dénie au Sauveur la connaissance du jour du jugement [1]. Ajoutons que ces deux preuves, dont la valeur devait être bientôt contestée, ne furent pas les seules que l'on fit valoir. Déjà, en 377, saint Épiphane signala le « désir » que Notre-Seigneur avait éprouvé relativement à la dernière pâque, et observa que ce sentiment, dont la divinité était incapable, supposait nécessairement la présence dans le Sauveur d'une âme raisonnable [2]. Le saint évêque de Salamine avait trouvé un filon précieux. On l'exploita. Si le Sauveur avait éprouvé un tel désir de manger la dernière pâque avec ses disciples, n'avait-il pas éprouvé également de la crainte, de la tristesse? Et ces sentiments pouvaient-ils être mis sur le compte de la divinité? N'avait-il pas fallu pour les former une âme raisonnable? L'auteur du premier traité *Contre Apollinaire* dans Athanase [3], et, à sa suite, saint Ambroise [4], Théophile [5], Théodoret [6] et saint Augustin [7]. appuyèrent plus ou moins sur cette considération. « Jésus, dit l'évêque d'Hippone, admira, il se fâcha, il fut tour à tour dans la joie et dans la tristesse. Or ces sentiments et beaucoup d'autres attestent qu'il avait une âme, car une âme seule pouvait les former. »

Toutefois, l'assertion de saint Basile, pour être un peu exagérée, n'en reste pas moins vraie dans son ensemble. Apollinaire appuyait avant tout ses spéculations sur le raisonnement. Il refusait au Sauveur une âme raisonnable, pour sauvegarder la rédemption, l'unité du Christ et son impeccabilité. De là vint que, pour le réfuter, on dut donner une importance prépondérante au raisonnement. On se préoccupa donc avant tout de prouver que Notre-Seigneur n'aurait pas accompli entièrement l'œuvre de la rédemption s'il n'avait pris une âme

1. *Antirrhet.* 21, M. 45. 1176.
2. *Haer.* 17. 27, M. 42.680.
3. *Contra Apollinar.* 1. 15, M. 26. 1124.
4. *De Inc.* 63, M. 16.63, M. 16. 834.
5. Dans saint Jérôme, *Ep.* 98. 4, M. 22.785.
6. *Haeret. fabulae*, 5. 13, M.
7. *De 83 quaest.* 80. 3, M. 40. 94.

raisonnable, et que cette âme ne mettait en péril ni l'unité ni la sainteté du Verbe incarné. La théologie scripturaire resta au second plan dans la controverse apollinariste, et elle céda la première place à la théologie rationnelle [1].

III. — *Les controverses christologiques du cinquième au huitième siècle.*

Des controverses christologiques qui, depuis Nestorius, bouleversèrent, pendant trois cents ans, l'Orient et parfois même l'Église tout entière, l'une, l'avant-dernière, se tint complètement en dehors de la Bible. Dans la querelle des Trois-Chapitres, le débat portait sur la valeur théologique des écrits laissés par Théodore de Mopsueste, Ibas et Théodoret, c'est-à-dire sur une question de fait. Et, si cette question de fait n'était, pour les Orientaux, qu'un moyen détourné de rétablir la christologie monophysite vaincue à Chalcédoine, elle fut du moins la seule dont on s'occupa ouvertement et publiquement. La théologie scripturaire n'eut donc aucune part dans les discussions et les commotions qui agitèrent une partie du sixième siècle.

Les trois autres controverses demandent une autre appréciation. Parlons d'abord des deux premières.

A la fin de son *Premier discours aux Reines* [2], saint Cyrille a accumulé une masse énorme de textes bibliques, destinés à réfuter la doctrine nestorienne de la distinction des hypostases dans le Christ. Nous retrouvons tous ces textes disséminés dans les autres écrits de l'évêque d'Alexandrie. Et si, parmi les autorités qu'il invoque, on peut remarquer les suivantes : « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous ; — Il y a un seul Seigneur, Jésus-Christ ; — Dieu n'a pas épargné son propre Fils ; — Le Christ, alors qu'il était dans la forme de Dieu... s'est anéanti » ; on n'a pas le droit de conclure qu'il leur attache une importance particulière.

---

1. Saint AUGUSTIN fait exception.
2. *De recta fide ad reginas*, 1. M. 76.1221 à 1336. On se trouve ici en présence d'une liste de textes qui couvrent cinquante-cinq colonnes.

A chaque page et, pour ainsi dire, à chaque ligne du Nouveau Testament, saint Cyrille retrouve la preuve de l'unité d'hypostase dans le Christ.

Quand, vingt ans après le docteur d'Alexandrie, le pape saint Léon eut à établir contre Eutychès la distinction des natures, il ne manqua pas, lui non plus, d'invoquer le témoignage de l'Écriture. Voici ce qu'on lit dans la *Lettre à Flavien :* « Le même, il faut sans cesse le redire, a été vraiment fils de Dieu et vraiment fils de l'homme ; Dieu puisque : Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu ; homme puisque : Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous ; Dieu puisque : Tout a été fait par lui... ; homme puisque : Il est né d'une femme... Sa naissance charnelle a été l'indice de sa nature humaine ; sa naissance virginale a été la preuve de sa puissance divine... Éprouver la faim, la soif, la lassitude, dormir : voilà des phénomènes humains. Nourrir cinq mille hommes avec cinq pains, donner à la Samaritaine une eau vive qui préserve à tout jamais de la soif, marcher sur la mer et apaiser les flots en courroux : voilà qui est incontestablement divin. Autre est la nature qui pleure un ami mort ; autre celle qui le ressuscite au bout de quatre jours. Autre la nature qui est suspendue à la croix ; autre celle qui répand les ténèbres en plein jour et fait trembler les éléments. Autre la nature qui est percée par les clous ; autre celle qui ouvre le paradis au larron croyant. De même, autre est la nature qui dit : Mon Père et moi nous sommes un ; autre celle qui dit : Mon Père est plus grand que moi [1]. »

La lutte contre Nestorius et la lutte contre Eutychès ont donc, toutes deux, provoqué des recherches scripturaires. Toutefois, examinées de près, ces recherches ne sont pas ce qu'elles paraissent au premier abord. Au fond, ce que saint Léon demande à la Bible, c'est uniquement l'histoire du Sauveur. Les écrivains sacrés lui apprennent que le Verbe incarné a accompli simultanément les actes d'un Dieu et les actes d'un homme. Appliquant alors à ces données les prin-

---

1. *Ep.* 28. 4, M. 54. 767. Voir aussi : *Ep.* 165. 8, p. 1167.

cipes de la philosophie, il conclut que le Christ a possédé deux natures : l'une divine, l'autre humaine, et que ces deux natures sont demeurées distinctes bien qu'inséparables. S'il cite des textes bibliques, ce n'est pas pour éclairer sa thèse, mais pour les éclairer eux-mêmes, pour les interpréter à la lumière des notions rationnelles, et nous mettre ainsi en garde contre l'écueil monophysite. Et il n'est pas seul à suivre cette ligne de conduite. Dans les *Dialogues*, Théodoret ne cite guère que la célèbre phrase de saint Jean : *Le Verbe s'est fait chair;* et il la cite pour nous expliquer qu'on ne doit pas traduire, comme le faisaient les monophysites, qui cherchaient dans ce texte un appui : *Le Verbe s'est transformé en chair*, mais : *Le Verbe a pris une chair* [1]. En réalité, il ne s'appuie que sur la Tradition et sur la raison. Il démontre — on le verra plus loin — que les Pères ont distingué deux natures dans le Sauveur; il démontre également que cette distinction est exigée par les principes fondamentaux de la raison; il s'en tient là. Malgré les apparences opposées, la controverse monophysite n'a apporté aucune contribution à la théologie scripturaire. Tout au plus doit-on dire qu'elle a enlevé aux adversaires des deux natures l'appui du texte : *Le Verbe s'est fait chair;* mais ce travail, on s'en souvient, avait déjà été fait par saint Athanase au cours des querelles apparentées à l'apollinarisme.

La controverse nestorienne a donné à l'Écriture une place plus considérable. Ici se présentent à nous des textes bibliques nombreux, et ces textes sont apportés pour résoudre un problème, pour éclairer une question. Toutefois il ne faut pas oublier que nous avons déjà rencontré les plus importants d'entre eux dans la controverse adoptianiste. Saint Cyrille a donc utilisé, en la complétant, une démonstration déjà faite. Il est vrai que le saint docteur ne s'est pas contenté d'opposer à Nestorius les formules de l'Écriture. Ces formules, il les a commentées; il a montré comment chacune d'elles impliquait la doctrine de l'union hypostatique (qu'il aimait à appeler physique). De là les maximes suivantes qui, sous

1. *Dial.* 1, M. 83. 37.

des formes diverses, reparaissent fréquemment dans ses écrits : « L'Écriture inspirée attribue indistinctement au Sauveur ce qui est du ressort de la divinité et ce qui est du ressort de l'humanité : c'est ce qui prouve l'unité [1] ; — Nous devons attribuer toutes les expressions de l'Écriture à la même personne, à l'hypostase unique du Verbe incarné, car le Seigneur Jésus-Christ est un, selon les Écritures [2]. » Mais ici encore la voie était depuis longtemps frayée. Les docteurs qui, à la fin du quatrième siècle, s'étaient opposés à Apollinaire, avaient montré que l'on pouvait attribuer une âme raisonnable au Christ sans briser son unité. Cyrille n'a eu qu'à retrouver dans les textes de l'Écriture la preuve des assertions émises par ses aînés.

Il nous reste à parler de la controverse monothélite. Ici les déductions rationnelles et les investigations patristiques eurent, pendant longtemps, un rôle prédominant ou même exclusif. Le patriarche Sophronius, l'abbé Maxime, le concile de Rome de 649, le pape Martin [3], établirent que le dogme des deux natures conduisait nécessairement à distinguer dans le Christ deux volontés, et ils confirmèrent parfois cette assertion par des témoignages patristiques ; mais ils n'allèrent pas plus loin. Et, si le pape Honorius fit appel à l'Écriture, ce fut pour déclarer que, malgré deux textes d'apparence contraire, il n'y avait pas, en Notre-Seigneur, diversité de volontés [4]. La lettre d'Agathon transporta la question sur le terrain biblique. Le pape prouva, par les textes évangéliques, que le Sauveur possédait une volonté humaine, et que cette volonté s'était manifestée en diverses circonstances. « C'est comme homme,

---

1. *Quod Virgo sit Deipara*, 3, M. 76. 257.
2. *Ep.* 17, M. 77. 116.
3. La lettre encyclique du pape Martin (M. 87. 120 et suiv.) apporte une foule de citations bibliques dont aucune n'a trait à la question des volontés du Sauveur. Le concile de Rome de 649 (session 5, Harduin, *Acta conciliorum*, 3. 854) cite des textes patristiques lesquels contiennent parfois des références scripturaires. En ce sens, on peut dire que ce concile a préparé la démonstration biblique rédigée par le pape Agathon.
4. *Ep.* 4, M. 80. 473. Il s'agit des textes : « Non ut faciam voluntatem meam » (Jo. 6. 38). Non quod ego volo (Marc, 14. 36). Honorius se borne à dire que ces textes : « Et alia hujusmodi, non sunt haec diversae voluntatis sed dispensationis humanitatis assumptae. »

dit-il, que le Christ pria son Père d'éloigner de lui le calice de la passion et prononça ces paroles : Père, si cela est possible, que ce calice s'éloigne de moi. C'est comme homme qu'il a dit : Que votre volonté se fasse et non la mienne... L'apôtre saint Jean, qui a reposé sa tête sur la poitrine du Seigneur, atteste le même fait dans ces paroles qu'il rapporte : Je suis descendu du ciel pour accomplir, non pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé... Ne trouvons-nous pas aussi des indices de cette volonté humaine dans les endroits de l'Évangile qui nous montrent le Sauveur ordonnant à ses disciples de traverser la mer et voulant passer dans la Galilée sans être reconnu? Est-ce là la volonté divine dont tous les décrets sont accomplis?... Et quand nous lisons dans saint Paul que Jésus-Christ s'est fait obéissant jusqu'à la mort, qui croira que c'est la volonté divine qui s'est soumise au Père[1]? » On le voit, la lettre du pape Agathon fixa la théologie scripturaire du dogme des deux volontés.

§ III. — LA RÉDEMPTION

« Je vous ai tout d'abord enseigné ce qu'on m'avait enseigné à moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures[2]. » Dans ce texte célèbre, saint Paul nous apprend : d'une part, que la mort de Notre-Seigneur, a été motivée par nos péchés ; d'autre part, que cette raison d'être du drame du Calvaire est attestée par « les Écritures », c'est-à-dire manifestement par le chapitre 53 d'Isaïe ; enfin, qu'il n'a pas trouvé lui-même dans Isaïe l'explication de la mort du Sauveur, mais qu'elle lui a été signalée par d'autres, probablement par saint Pierre, en tout cas par les disciples immédiats de Jésus. On le voit, la preuve scripturaire de la rédemption remonte aux origines mêmes du christianisme et, sous sa forme primitive, elle est empruntée à Isaïe.

Saint Paul, voulant prouver aux Galates que Notre-Seigneur

1. *Epist. ad augustos imperatores*, M. 87. 1173 à 1177.
2. 1 *Cor.*, 15. 3.

s'était chargé de la malédiction qui pesait sur nous, s'autorisa de ce texte du *Deutéronome :* « Maudit soit celui qui est pendu au bois [1] ». Et nous lisons dans l'*Épître aux Hébreux* que la crucifixion du Christ a été désignée d'avance dans ces deux endroits des psaumes : « Tu es prêtre selon l'ordre de Melchisédech ; — Tu n'as voulu ni sacrifices ni offrandes, mais tu m'as formé un corps ; tu n'as agréé ni les holocaustes ni les sacrifices pour le péché ; alors j'ai dit : voici, je viens... je viens pour faire ta volonté [2] ». Ces trois nouvelles références s'ajoutèrent à celle qu'avait fournie Isaïe, et complétèrent la preuve scripturaire de la rédemption telle qu'on la trouve dans le Nouveau Testament. Les yeux fixés sur les textes d'Isaïe et du *Deutéronome,* saint Paul écrivit : « Un seul est mort pour tous [3] ; — Dieu a réconcilié dans le Christ le monde avec lui-même, en n'imputant point aux hommes leurs offenses. — Celui qui n'a point péché, il l'a fait péché pour nous [4]. Nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils... Dieu a destiné le Christ Jésus à être une victime propitiatoire [5]... » Quant aux deux textes des psaumes qu'on vient de lire, ils servirent à prouver que le Christ a été le véritable prêtre, et que sa mort a été un sacrifice offert à Dieu.

Quelques-unes des formules qui précèdent reparaissent dans les écrits de saint Clément, de saint Ignace, de saint Polycarpe et de l'église de Smyrne [6] ; mais elles ne sont l'objet d'aucune référence. Les apologistes, ou bien ne s'occupent que de la révélation doctrinale apportée par le Logos, ou du moins ils ne mentionnent qu'en passant ses souffrances et sa mort. Pour la première fois, depuis l'*Épître aux Hébreux,* saint Irénée donne une place à la théologie scripturaire de la rédemption. Place peu considérable, hâtons-nous de le dire. Quand le saint évêque de Lyon expose la mission du Christ, il a souvent en

---

1. *Gal.*, 3. 13.
2. *Hebr.*, 7. 17 et suiv. ; 10. 6.
3. 2 *Cor.*, 5. 14.
4. 2 *Cor.*, 5. 19-21.
5. *Rom.*, 5. 10 ; 3. 25.
6. Par ex. : *Ad Smyrn.*, 2. 1 ; 5. 3. *Ad Magn.*, 9. 1. *Polyc.*, 1. 2 ; 8. 1. *Martyr. Polyc.*, 17. 2.

vue le résultat définitif obtenu par l'incarnation du Logos, plutôt que l'œuvre qui a produit ce résultat. Il nous montre l'homme divinisé par le Fils de Dieu fait homme, sans toujours nous dire à quel prix le Sauveur nous a procuré ce bienfait[1]. Néanmoins il tient aussi à nous apprendre que le Christ nous a rachetés par son sang, qu'il a versé son sang pour nous, qu'il est mort pour nous[2]. Et alors il se met sous le patronage de saint Paul ; il cite les textes où l'apôtre enseigne que Notre-Seigneur est mort pour des impies, que nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, que le Christ s'est fait malédiction pour nous affranchir de la malédiction de la loi.

A partir de saint Irénée, il est peu d'écrivains ecclésiastiques qui n'aient, ici ou là, mentionné le dogme de la rédemption en l'appuyant sur quelque passage du Nouveau Testament et surtout sur les épîtres de saint Paul. C'est Origène, qui prouve, par l'*Épître aux Romains*, que le Christ s'est fait propitiation pour nos péchés par son sang[3]. C'est Tertullien, qui déclare que « Dieu a envoyé son Fils pour racheter ceux qui étaient sous la loi[4] » ; que « nous avons été rachetés un grand prix[5] » ; que le Christ est « prêtre selon l'ordre de Melchisédech[6] ». C'est saint Augustin, qui commente le mot de saint Paul : *Eum qui non noverat peccatum pro nobis peccatum fecit*[7]. Enfin, pour ne pas multiplier les citations outre mesure, c'est saint Cyrille d'Alexandrie qui commente le même texte[8]. Toutefois l'attention des docteurs était tournée d'un autre côté. Ils avaient, ou bien comme saint Athanase et saint Hilaire, à défendre la divinité du Verbe ; ou bien comme saint Cyrille et saint Léon, à préciser la formule de l'union des deux natures dans le Christ ; ou bien comme saint Augustin, à combattre les manichéens, les donatistes et les pélagiens. Les exigences de la polémique, au lieu de les amener à la question de la rédemption, les en dé-

1. *Haer.*, 3. 19. 1, M. 7. 938.
2. *Haer.*, 3. 16. 9 ; 3. 18. 3, M. 7. 928, 931.
3. *In Rom.*, 3. 8, M. 14. 946.
4. *Adv. Marc.* 5. 4, M. 2. 476.
5. *Ibid.*, 5. 7, M. 2. 486.
6. *Ibid.*, 5. 9, M. 2. 493.
7. *Serm.*, 134. 5, M. 38. 745.
8. *Contra Jul.* 9, M. 76. 975.

tournaient. Ou si parfois ils la traitèrent, leur objectif fut, tantôt de prouver que, pour diviniser l'homme, il fallait un Dieu [1]; tantôt de montrer que la nature humaine n'aurait pas été complètement délivrée par le Verbe, si elle n'avait été prise entièrement par lui [2]. Aussi la théologie scripturaire de la rédemption n'apparaît dans les écrits des Pères qu'en passant, et elle n'y joue qu'un rôle accessoire [3].

---

1. ATHANASE, *De Incarnat.* 5 et 9, M. 25. 105 et suiv.; *Contra Arianos*, 2. 70, M. 26. 296.
2. Voir plus haut, p. 56.
3. On sait qu'un certain nombre de Pères grecs et latins ont, au moins en apparence, enseigné la théorie du rachat au diable. Sans chercher ici dans quelle mesure cette interprétation des textes patristiques est fondée, disons simplement que, le plus souvent, la théologie scripturaire est complètement absente de ces textes. C'est le cas notamment pour saint Grégoire de Nysse qui, dans sa *Catéchèse,* 33 et 34, s'étend longuement sur le pacte dans lequel le diable fut dupé, sans mentionner une seule fois l'Écriture. Cependant Origène (*In Math.*, 16. 8) explique que, dans le texte de saint Pierre (I. *Ep.* I. 19) « Vous avez été achetés un grand prix », le prix en question a été payé au diable. Saint Augustin (*De Trinit.* 13. 15) enseigne que le texte de saint Paul : *Reconciliati sumus Deo per mortem ejus*, ne doit pas être pris à la lettre, attendu que le Père n'aurait pas livré son Fils pour notre salut, s'il n'avait été d'avance reconcilié avec nous. Il ajoute (*ibid.*, n. 19) en s'appuyant sur *Col.* 1, 431, que Dieu nous a arrachés au pouvoir des ténèbres en nous rachetant au moyen de son Fils ; ce qu'il explique ainsi : « In hac redemptione tanquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, *quo accepto diabolus non ditatus est.* » Le pape saint Léon (*Serm.* 69. 4) déclare que le diable s'est trompé en faisant mourir le Sauveur ; et il appuie son assertion sur *Cor.* 2. 8, : *Si enim cognovissent, nunquam Dominum majestatis crucifixissent.* Le pape saint Grégoire (*Moral.*, 33, 14) part du texte de Job : *quasi hamo capiet eum*, pour expliquer que le diable, en mordant sur l'appât de l'humanité du Sauveur, a été pris à l'hameçon de sa divinité.

CHAPITRE IV

LE SAINT-ESPRIT.

La plupart des Pères des trois premiers siècles ne consacrèrent pas une attention spéciale à la théologie du Saint-Esprit [1]. Si quelques-uns d'entre eux, comme Tertullien [2], Origène [3] et Novatien [4], crurent pouvoir demander à l'Écriture des renseignements plus précis sur cette divine personne, ils aboutirent à des formules que l'Église ne devait pas ratifier [5]. Pendant la plus grande partie du quatrième siècle, cet état de choses ne fut pas modifié. Le *De Trinitate* de saint Hilaire accorde à peine quelques lignes au Saint-Esprit [6]. Il est vrai que, dix ans avant saint Hilaire, saint Cyrille de Jérusalem s'étendit dans deux homélies entières sur la troisième personne de la Trinité [7]. Mais autant l'auteur des *Catéchèses* fut abondant dans

1. Dans la préface du livre *Des principes*, Origène, passant en revue les dogmes chrétiens, indique pour chacun d'eux ce qui est enseigné par la « praedicatio ecclesiastica » et ce qui est livré aux conjectures individuelles. Arrivé au Saint-Esprit, il dit (n. 4, M. 11. p. 117) : « Honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum. In hoc non jam manifeste discernitur utrum factus an infectus, vel Filius etiam Dei ipse habendus sit necne. »

2. *Adv. Praxeam*, 8 fin. (M. 2. 164); *De velandis virginibus*, 1. M. 2. 889.

3. *De princip.* 1. 3. 5, M. 11. 150.

4. *De Trinitate*, 16 et 29, M. 3. 915 et 943.

5. Ils subordonnent le Saint-Esprit au Fils.

6. *De Trinit.*, 2. 29 et 12. 55, M. 10. 69 et 468. Le premier de ces endroits rassemble un certain nombre de textes scripturaires dans le seul but de prouver que le Saint-Esprit « non potest a confessione Patris et Filii separari ». Le second déduit de quelques expressions de saint Paul que : « Spiritus Sanctus non est creatura », et, d'un texte de saint Jean, qu'il est : « inenarrabilis ».

7. *Catech.*, 16 et 17, M. 33. 917 et 968.

l'exposé des œuvres du Saint-Esprit, autant il fut réservé quand il eut achevé ce travail de description. « Ne demandez pas de renseignements, dit-il, sur la nature ou la substance du Paraclet. Si l'Écriture en fournissait je vous les aurais donnés, mais je n'aime pas à pousser mes investigations au delà de ce qui est écrit [1]. » En somme, on peut dire que, jusqu'aux environs de 360, la théologie scripturaire du Saint-Esprit n'existait pas encore. Elle fut créée par saint Athanase. C'était au cours de son troisième exil. Il venait de demander au désert un abri contre la rage de ses ennemis, quand des lettres de son ami Sérapion lui apprirent qu'un groupe chrétien s'était récemment formé, qui, tout en admettant la divinité du Fils, reléguait le Saint-Esprit au rang des créatures angéliques (vers 358). On accusait la doctrine de la divinité du Saint-Esprit d'aboutir à divers résultats plus ou moins absurdes, notamment à donner au Père deux fils, ou bien encore un fils et un petit-fils. On prétendait aussi qu'elle se heurtait à deux textes scripturaires, à savoir : à une parole du prophète Amos qui enseigne que Dieu « a créé l'Esprit [2] », et au passage suivant de saint Paul, où l'on soulignait soigneusement l'absence du Saint-Esprit : « Je te conjure devant Dieu, devant Jésus-Christ et devant les anges, d'observer ces choses [3] ». L'illustre exilé prit immédiatement la plume et écrivit les fameuses *Lettres à Sérapion,* qui toutes, sauf la seconde, sont consacrées à la troisième personne de la Trinité. Sans négliger les objections rationnelles soulevées par les pneumatomaques, il se cantonna avant tout sur le terrain scripturaire. Et d'abord il démontra surabondamment que l'objection tirée d'Amos reposait sur un contresens, et que le prophète avait entendu parler, non du Saint-Esprit, mais du vent [4]. Quant à la seconde difficulté, il la résolut en apportant divers textes de l'Écriture, dont les uns mentionnaient le Fils et le Saint-Esprit sans parler du Père, tandis que les autres, passant le Fils sous silence, se bornaient à désigner le

1. *Cat.*, 16. 24, M. 33. 953.
2. Dans saint Athanase, *Ad Serapionem*, 2. 3, M. 26. 536.
3. *Ibid.*, *Ad Serap.*, 1. 10, M. 26. 556.
4. *Loc. cit.* 3. p. 536.

Père et l'Esprit [1]. Ces rapprochements ingénieux obligeaient les adversaires à n'attacher aucune portée au silence de saint Paul.

Mais Athanase ne se contenta pas de fermer la bouche aux pneumatomaques; il entreprit de les convaincre et, dans ce but, il demanda à l'Écriture des témoignages en faveur de la divinité du Saint-Esprit. Elle les lui fournit en foule. Elle lui apprit notamment que l'Esprit soutient avec le Fils des rapports identiques à ceux qui existent entre le Fils et le Père ; qu'il est envoyé par la seconde personne de la Trinité; qu'il est son interprète et la glorifie, tout comme celle-ci a été envoyée par la première personne, est son interprète et la glorifie [2]. Elle lui apprit encore que l'Esprit doit son origine, non pas au néant comme les créatures, mais à Dieu, puisque l'Apôtre le présente comme venant de Dieu [3]. Elle lui apprit enfin que l'Esprit exerce une mission sanctificatrice dont aucune créature n'est capable [4] ; qu'on possède Dieu par le fait qu'on le possède [5] ; que le Père a tout créé en lui [6] ; qu'il est immuable, immense, unique [7] ; qu'il a droit à toutes les dénominations qui servent à désigner le Fils [8]. Et Athanase recueillit tous les textes où étaient contenus ces précieux renseignements [9] : « Vous êtes le temple de Dieu, et l'Esprit de Dieu habite en vous ; — Nous savons que nous sommes en Dieu, et qu'il est en nous, parce qu'il nous a donné de son Esprit ; — Où irai-je pour échapper à votre Esprit ? — Vous enverrez votre Esprit et tout sera créé ; — Per-

---

1. *Loc. cit.* 13 et 14, p. 564 et 565.
2. *Ibid.* 1. 20 et 21, p. 580 : « Le Fils est envoyé par le Père selon cette parole : Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a envoyé son Fils. Or le Fils, lui aussi, envoie l'Esprit : Si je pars, dit-il, je vous enverrai le Paraclet. Le Fils honore le Père, car il dit : Je l'ai glorifié. Or l'Esprit glorifie le Fils : Il me glorifiera... »
3. *Ibid.* 1. 22, p. 581.
4. *Ibid.* 1. 22, p. 584.
5. *Ibid.* 1. 24, p. 585. Athanase cite ici I *Cor.* 3. 16.
6. *Ibid.* 1. 24, p. 588. Référence à : *Ps.* 103. 29 : Vous envoyez votre Esprit et tout est créé.
7. *Ibid.* 1. 26, p. 589. Preuve par : *Sap.*, 12. 1 : Ton Esprit pur est en tout.
8. *Ibid.* 1. 25, p. 589.
9. Outre les endroits indiqués ci-dessus, voir : *Ad Serap.*, 3. 2 à 5, p. 628 à 633.

sonne ne connaît Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu qui est en lui ; — Ton Esprit incorruptible est en tout ; — Les cieux ont été affermis par le Verbe du Seigneur, et c'est de l'Esprit de sa bouche qu'ils tiennent leur solidité... [1]. » Il s'attacha surtout à mettre en relief la parole du Sauveur qui termine l'évangile de saint Matthieu. « Le Seigneur, dit-il, a fondé la foi de l'Église sur la Trinité, quand il a dit à ses apôtres : Allez, enseignez les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Si le Saint-Esprit était une créature, il ne l'aurait pas associé au Père ; il aurait évité de faire une Trinité hétérogène, composée d'éléments dissemblables. Que manquait-il à Dieu ? Qu'avait-il besoin de s'adjoindre un être de nature différente et de se faire glorifier avec lui ?... Non, la Trinité ne se compose pas du créateur et de la créature [2]. »

Telle fut la réponse d'Athanase aux objections des pneumatomaques. Ces derniers cependant, loin de s'avouer vaincus par les *Lettres à Sérapion,* se livrèrent à une propagande qui ne fut pas stérile, et le travail de l'évêque d'Alexandrie dut être repris. Dès l'année 363, saint Basile consacra le troisième livre de son traité *Contre Eunomius* à une défense de la divinité du Saint-Esprit qu'il compléta, douze ans plus tard (375), dans le *De Spiritu sancto* [3]. A la même époque, peut-être même avant l'évêque de Césarée, Didyme écrivit, lui aussi, un traité *Sur le Saint-Esprit* [4], qui nous est parvenu dans la traduction de saint Jérôme ; il composa également un recueil raisonné de textes scripturaires qui a pris place à la suite du travail de Basile *Contre Eunomius* [5]. Puis vinrent : les dissertations de saint Épiphane dans l'*Ancorat* [6] et le *Contra Haereses* [7], le *Discours sur le Saint-Esprit* de saint Grégoire de Nazianze [8] (380), le *De Spiritu Sancto* de saint Ambroise [9] (381), le livre *Contre les Macé-*

1. *Ad Serap.* 1. 6, 11, 30, p. 544, 560, 600; *Ibid.* 3. 6, p. 633.
2. *Adv. Eunom.*, 3, M. 29. 653 et suiv.
3. *De Spiritu Sancto,* M. 32. 68 et suiv.
4. Dans saint Jérôme, M. 23. 101 et suiv.
5. *Adv. Eunomium,* livres 4 et 5, M. 29. 672.
6. *Ancorat.*, 68, 72, 75, M. 43. 140, 152, 157.
7. *Haer,* 74. 11 et 13, M. 42. 496 et 500.
8. *Orat.* 31, M. 36. 133.
9. M. 16. 703.

doniens de saint Grégoire de Nysse [1], et le vaste traité *Contre Eunomius* du même docteur [2] (vers 381). On voit donc que le dogme catholique ne manqua pas de défenseurs. Toutefois, Grégoire de Nazianze se préoccupa, à peu près exclusivement, de répondre aux objections rationnelles des adversaires, et tel fut aussi l'objectif de Grégoire de Nysse qui, du reste, ne livra bataille qu'incidemment aux pneumatomaques dans sa réfutation d'Eunomius. Saint Ambroise composa son *De Spiritu Sancto* à l'aide de Didyme, comme saint Jérôme l'a malicieusement remarqué [3], et aussi à l'aide de saint Basile [4]. Restent donc l'évêque de Césarée, l'évêque de Salamine et le professeur d'Alexandrie. Tous trois ont longuement défendu la divinité de la troisième personne de la Trinité et ont demandé des armes à l'Écriture. Et pourtant, quand on a retranché du *De Spiritu Sancto* de saint Basile les discussions philologiques destinées à légitimer telle ou telle particule en usage dans l'Église ; quand on a retranché des livres de Didyme les amplifications verbeuses et un peu confuses qui y abondent, qu'y trouve-t-on qu'on n'ait déjà rencontré dans les *Lettres à Sérapion* ? A peine deux ou trois textes dans Didyme, probablement pas un seul dans saint Basile. Et saint Épiphane ne peut, lui non plus, être considéré à aucun titre comme un initiateur. Athanase, qui a créé la théologie scripturaire du Saint-Esprit, lui a aussi donné à peu près toute sa perfection. Les docteurs qui vinrent après lui se bornèrent, en somme, à refaire la démonstration biblique qu'il avait établie. Peut-être même saint Grégoire de Nazianze croyait-il l'œuvre de l'évêque d'Alexandrie susceptible d'un travail de simplification quand il disait : « L'Ancien Testament parlait nettement du Père, mais ne mentionnait le Fils qu'en termes vagues. Le Nouveau nous a clairement révélé le Fils, mais il n'enseigne qu'obscurément la divinité du Saint-Esprit.

---

1. M. 45. 1301.
2. M. 45. 243.
3. *Praefatio ad Paulinianum*, M. 23. 103 : « Malui alieni operis interpres existere quam, ut quidam faciunt, informis cornicula, alienis me coloribus adornare. Legi cujusdam libellos de Spiritu sancto, et juxta comici sententiam, ex græcis bonis vidi latina non bona. » Voir Tillemont, 10. 125.
4. Voir Baronius, *Annales*, ad ann. 375. 20.

C'est maintenant que l'Esprit habite avec nous, et qu'il se fait connaître ouvertement à nous. Il n'était pas prudent de mettre en lumière la divinité du Fils, alors que la divinité du Père n'était pas encore acceptée. Il n'était pas prudent non plus de charger l'esprit humain de la divinité du Saint-Esprit, quand l'origine divine du Fils était ignorée [1]. »

En 381, la doctrine pneumatomaque fut condamnée par le concile de Constantinople, et, peu après, elle fut proscrite par l'empereur Théodose. Ses partisans se firent de plus en plus rares : au commencement du cinquième siècle, ils avaient à peu près disparu de l'empire romain. Aussi, quand il écrivit le *De Trinitate*, saint Augustin ne crut pas nécessaire d'exposer les preuves de la divinité du Saint-Esprit, et il se borna à rappeler que d'autres avaient fait ce travail avant lui [2]. Cependant, vers la fin du même siècle, une circonstance particulière ramena l'attention sur la troisième personne de la Trinité. Les Wisigoths, on le sait, réussirent alors à se rendre maîtres de la Gaule méridionale et centrale. Or ces barbares étaient ariens, et, comme tels, ils n'admettaient qu'une seule personne divine. Il importait donc d'affermir les populations catholiques dans leur foi séculaire. Saint Avite de Vienne et Fauste de Riez prirent la plume, et établirent les preuves scripturaires de la divinité du Saint-Esprit. Mais le livre de Fauste ne fait que reproduire les textes que nous avons déjà rencontrés [3]. Et, sans aucun doute, il devait en être de même du livre d'Avite dont il nous reste à peine quelques fragments.

Dans quelques siècles, la formule des rapports que le Saint-Esprit soutient avec le Père et le Fils provoquera des débats retentissants. A l'époque où nous sommes, ce problème ne passionne pas encore les esprits, mais il a néanmoins déjà donné lieu à des recherches scripturaires. Saint Augustin rapprocha

---

1. *Orat.* 31. 26, M. 36. 161 et 164.

2. *De Trinit.*, 2. 13, M. 42. 827 : « De Spiritu Sancto collecta sunt testimonia quibus ante nos qui haec disputaverunt abundantius usi sunt. » — Il ébauche une démonstration dans *Ep.* 238. 21, M. 33. 1046, adressée à un arien. — Voir aussi : SAINT CYRILLE, *Thesaurus,* 33 et 34, M. 75. 566 et 574.

3. *De Spiritu Sancto,* M. 62. 9, mis sous le nom de *Paschasius diaconus* à qui il fut attribué dans tout le moyen âge.

l'un de l'autre le texte de saint Jean où il est dit que « l'Esprit du Père » parle dans les chrétiens, et l'endroit où saint Paul dit que « Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils » dans le cœur des chrétiens; et ce rapprochement l'autorisa à conclure que le même Esprit, qui procède du Père procède aussi du Fils. Le saint docteur étudia également le texte : *Accipite Spiritum Sanctum*, qui nous montre Notre-Seigneur donnant le Saint-Esprit à ses apôtres; et cet autre où le divin Sauveur déclare qu'une « vertu » — c'est-à-dire le Saint-Esprit — est sortie de lui. Et ces deux textes lui parurent offrir de nouvelles preuves de la procession *ab utroque* [1]. Avant lui, Didyme [2] et saint Épiphane [3] avaient tiré une conclusion analogue, l'un de l'endroit de saint Jean où le Saint-Esprit est dit ne pas parler « de lui-même », l'autre de cette parole du Sauveur : « Il recevra de moi ». Nous retrouvons ce dernier texte sous la plume de saint Cyrille d'Alexandrie [4], servant à prouver que le Saint-Esprit procède du Fils. Quand la controverse du *Filioque* fera son apparition, la croyance de l'Église latine aura à sa disposition, en même temps qu'une démonstration scripturaire toute faite, des témoins fournis par l'Orient comme par l'Occident [5].

---

1. *In Jo.*, tr. 99. 6-7, M. 35. 1889. Au n. 8 il se demande pourquoi dans le texte : *De Patre procedit*, Notre-Seigneur semble attribuer au Père seul la procession du Saint-Esprit. Il répond que le Fils aime à rapporter à son Père même ce qui est à lui.

2. *De Spiritu sancto*, 34, dans saint Jérôme, M. 23. 133.

3. *Ancorat.* 67. M. 43. 136.

4. *In Jo.* 16. 14, M. 74. 448.

5. En revanche, saint Jean Damascène (*De fide orthod*, 1. 8, M. 94. 821) explique que les textes scripturaires autorisent à concevoir le Saint-Esprit comme appartenant au Fils et comme nous venant par l'intermédiaire du Fils, mais non comme lui devant son existence.

CHAPITRE V

LA MARIALOGIE.

La théologie mariale est beaucoup plus riche, dès les premiers siècles, que la théologie scripturaire de Marie. Sans doute les formules qui contiennent tout en germe (la Vierge Marie, Marie toute pure et toute sainte, Marie pleine de grâce, Marie nouvelle Ève, Marie mère de Jésus), ces formules sont bibliques ou se ressentent de la Bible ; mais ce n'est que sous le reflet de l'idée vivante qu'on y a vu tout ce qu'elles contiennent, qu'on a donné aux faits et aux textes évangéliques tant d'ampleur et tant de portée, qu'on a trouvé Marie en beaucoup d'endroits qui ne parlaient pas d'elle ou qui n'en parlaient pas directement.

Cette idée vivante s'est même heurtée à certains textes qui étaient plutôt de nature à l'obscurcir, et qui, de fait, ont égaré certains Pères.

Attestée nettement, mais sans références scripturaires, dès les premières années du deuxième siècle par saint Ignace [1], la virginité de Marie *ante partum* est fréquemment prouvée, par saint Justin, au moyen de la prophétie d'Isaïe : *Voici qu'une vierge concevra et enfantera un fils* [2]. A cette preuve capitale le docte apologiste en ajoute d'autres moins importantes, empruntées à l'Ancien Testament, notamment celle-ci tirée encore d'Isaïe : *Qui racontera sa génération* [3] ? Le titre de « Fils de l'homme » que s'est donné le Sauveur, lui sert aussi à ren-

---

1. *Ad Ephes.*, 18. 2, M. 5. 660.
2. *Apol.*, 133, M. 6. 381 ; *Dial.* 43, 66, 67, 77, p. 568, 628, 629, 656.
3. *Dial.* 43, p. 569 ; 76, p. 653.

forcer sa démonstration [1]. Le texte : *Voici qu'une vierge enfantera*, se retrouve dans saint Irénée [2] et dans Tertullien [3]. On le rencontre ensuite à chaque pas.

La doctrine de la virginité *in partu* était, au deuxième siècle, en faveur chez les docètes dont elle semblait appuyer les rêveries [4]. C'est ce qui la rendit suspecte à plusieurs Pères, entre autres à Origène [5] et à Tertullien [6]. Pour la combattre, ils semblèrent s'inspirer de l'endroit où saint Luc cite le texte de l'Exode relatif au premier-né, qui « ouvre » le sein maternel [7]. Toutefois, on ne saisit jamais sous leur plume une référence formelle dans ce sens. Quoi qu'il en soit, ils conclurent, ou laissèrent entendre, que l'enfantement de Notre-Seigneur avait respecté les lois ordinaires. Entraînés par les nécessités de la polémique, ces docteurs ne se rendaient pas compte qu'en frappant les gnostiques, ils blessaient aussi la piété chrétienne. L'apôtre des vierges, saint Ambroise, le comprit. Aussi, quand Jovinien osa dire que Marie avait perdu sa virginité dans l'enfantement du Sauveur, l'évêque de Milan fit entendre cette protestation : « Vierge quand elle a conçu, elle était vierge quand elle enfanta son fils, puisqu'il est écrit : *Voici qu'une vierge concevra et enfantera un fils*. Ce n'est donc pas seulement la conception, c'est l'enfantement qui, d'après le prophète, doit être virginal. Il est question dans l'Écriture d'une porte qui doit rester fermée, et par laquelle le Dieu d'Israël aura seul le pouvoir de passer. N'est-il pas manifeste que cette porte est Marie?... Oui, c'est d'elle qu'il est écrit que la porte, après avoir livré passage au Seigneur, demeurera fermée [8]... » On le voit, deux textes scripturaires ont été utilisés par saint Ambroise, pour sa

1. *Dial.* 100, p. 709. — Voir encore : *Dial.* 54, 63, 76, p. 593, 619, 653, où la conception virginale est prouvée par : *Gen.* 49. 11.
2. *Haer.* 3, 21. 1 et 5, M. 7. 946 et 951.
3. *Adv. Judaeos*, 9, M. 2. 618.
4. *Protevang. Jacobi*, 20; Clément d'Alex. *Stromat.* 7. 16, M. 9. 529.
5. *In Luc.*, Homil. 14, M. 13. 1834.
6. *Adv. Marc.*, 3, 11, M. 2, 336; *Ibid.*, 4. 21, p. 411, 412; *De carne Christi*, 23, M. 2. 790.
7. *Luc.* 2, 23 : « διανοῖγον μήτραν ». Certaines formules rappellent ce texte, notamment celle-ci de saint Irénée, Haer. 4; 33. 11, M. 7. 1080 : « purus pure puram aperiens vulvam ».
8. *Ep.* 42. 5, M. 16. 1125.

démonstration de la virginité *in partu,* à savoir : la prophétie d'Isaïe, dans laquelle le mot « pariet » a été souligné, et la prophétie d'Ézéchiel : *Hæc porta clausa erit.* Cette démonstration ne fut probablement pas recommencée, mais la conclusion resta acquise. Saint Augustin [1], saint Léon [2], saint Fulgence [3], Gennade[4], saint Cyrille d'Alexandrie [5], saint Jean Damascène[6] furent d'accord à enseigner — sans se référer nettement à aucun texte scripturaire — que l'enfantement de Notre-Seigneur ne causa aucun dommage à la virginité de sa mère.

L'évangile de saint Jean nous apprend que Notre-Seigneur, sur le point de mourir, confia sa mère aux soins du disciple bien-aimé. Ce testament du Sauveur fournit une preuve scripturaire de la virginité *post partum* de Marie. « Si Marie avait eu des enfants, s'écrie saint Épiphane, ou encore si elle avait eu un époux, pourquoi le Seigneur l'aurait-il confiée à saint Jean [7] ? » La même observation apparaît déjà dans saint Hilaire [8], qui l'avait probablement empruntée à Origène [9]. Nous la retrouvons, plus tard, dans saint Ambroise, saint Jérôme, le pape Sirice, et enfin, pour ne pas sortir du quatrième siècle, dans saint Jean Chrysostome.

Cependant l'Évangile, en même temps qu'il appuyait la virginité *post partum,* paraissait aussi élever contre elle des objections. Ne disait-il pas que Jésus avait des « frères [10] » ? Et le tour de phrase de saint Matthieu : *Il ne la connaissait pas jusqu'à ce qu'elle enfantât son fils* [11], ne supposait-il pas que saint Joseph avait « connu » Marie après la naissance du Sau-

---

1. *Enchirid.* 34, M. 40. 249; *Ep.* 137. 8, M. 33. 519; *Serm.* 51. 18, M. 38. 343, etc.
2. *Serm.* 21. 2, M. 54, 192.
3. *De fide ad Petrum*, 17, M. 40. 758.
4. *De eccl. dogmat.* 36, M. 42. 1219.
5. *Homil.* 11, M. 77. 1031.
6. *De fide orthodoxa,* 4. 14, M. 94. 1161.
7. *Haer.* 78. 10. M. 42. 713.
8. *In Matth.* 1. 4, M. 9. 922.
9. Origène enseigne nettement la virginité *post partum.* Voir : *In Matth.* 10. 17, M. 13. 876; *In Luc.*, homil. 7; M. 13. 1818; *In Jo.*, 1. 6, M. 14. 31.
10. *Jo.* 7, 3. 5. 10; *Matth.* 12. 46 à 49; *Ibid.* 13. 55; *Marc,* 3. 31 à 33 *Ibid.* 6. 3.
11. *Matth.* 1. 25.

veur? Telles étaient les principales difficultés qu'on eut à élucider [1].

Le problème des « frères » de Jésus reçut deux solutions : l'une d'après laquelle ces « frères » étaient en réalité des demi-frères, c'est-à-dire des enfants issus d'un premier mariage de Joseph : l'autre qui réduisait ces « frères » à de simples cousins. La première solution, défendue par Origène [2], puis, à sa suite, par saint Hilaire [3], saint Épiphane [4], saint Grégoire de Nysse [5], saint Jean Chrysostome [6], dérivait de l'*Évangile de Jacques* [7], apocryphe du deuxième siècle, où Joseph était présenté comme un veuf fort avancé en âge, à qui les prêtres juifs avaient confié Marie en le chargeant de veiller sur elle. La seconde, qui sauvegardait la virginité de Joseph, en même temps que celle de Marie, fut soutenue par saint Jérôme [8]. Celle-ci fut seule en vigueur dans l'Église latine, à partir du cinquième siècle [9]; celle-là continua d'avoir la sympathie de l'Église grecque [10].

Le texte : *Il ne la connaissait pas jusqu'à ce qu'elle enfantât...* reçut, lui aussi, deux solutions. Saint Hilaire [11] et saint Épiphane [12] admirent que Joseph avait en effet « connu » la sainte Vierge après la naissance du Sauveur. Mais ils expli-

---

1. L'expression de saint Luc (2. 7) « premier-né » et celle de saint Matthieu (1. 18) « avant qu'ils fussent unis ».

2. *In Matth.* 10. 17, M. 13. 876; *In Luc. Homil.* 7, M. 13. 1818.

3. *In Matth.* 1. 4, M. 9. 922.

4. *Haer.* 78. 7, M. 42. 709.

5. *In resurrect. Christi,* serm. 2, M. 46. 648.

6. *In Matth. hom.* 5. 3, M. 57. 57.

7. *Protevang.* 9.

8. *De perpetua virg. Mariae*, 19, M. 23. 303. Voici ce que dit, a ce propos, Baronius, *Apparatus ad Annal.* 61 : « Hujus (opinionis) fortissimus stipulator seu potius auctor Hieronymus. » Ailleurs (*In Matth.* 12. 50, M. 26, 85) saint Jérôme dit que les « frères » étaient les fils de la tante de Notre-Seigneur.

9. Voir : saint AUGUSTIN, *In Jo.* 28. 3, M. 35. 1623; *Ibid.* 10. 2. p. 1467; *Serm.* 133. 1, M. 38. 737; *Quaest. in Matth.* 17, M. 35. 1374. Dans ce dernier endroit, le saint docteur dit que ces « frères » ont pu être des fils d'un frère de Joseph qui était considéré comme le père de Jésus.

10. Voir : saint CYRILLE d'AL. *In Jo.* 7. 5, M. 73. 637; THÉODOTE d'Ancyre *homil.* 4. 13, M. 77. 1412; THÉOPHYLACTE, *In Jo.* 7. 5; saint JEAN DAMASCÈNE, *In dormit.* 1. 6, M. 96. 709, qui, sans se prononcer nettement, semble s'inspirer du protévangile et, par conséquent, en admettre le récit.

11. *In Matth.* 1. 3, M. 9. 921.

12. *Haer.* 78, 17, M. 42. 728.

quèrent que la connaissance visée par l'évangéliste était exclusivement intellectuelle. Saint Jean Chrysostome [1], au contraire, qui se rendait compte que le verbe « connaître » désignait l'acte conjugal, déclara que Joseph ne « connut » jamais Marie, et que la formule scripturaire « jusqu'à ce que » n'impliquait pas l'existence de rapports conjugaux entre la mère du Sauveur et son père nourricier à partir de l'enfantement. Cette dernière solution, que saint Jean Chrysostome avait sans doute reçue de ses maîtres d'Antioche, fut adoptée par saint Jérôme [2], et, à sa suite, par tous les docteurs [3]. L'autre, dont le caractère artificiel était trop manifeste, tomba dans l'oubli.

Tertullien prétendit que le Sauveur, dans la célèbre parole : *Qui est ma mère et qui sont mes frères?* avait blâmé l'incrédulité de sa mère et de ses frères [4]. Saint Jean Chrysostome, sans aller aussi loin, crut que Marie avait obéi à un sentiment de vanité, en dérangeant Notre-Seigneur au milieu d'un discours, et que la réponse : *Qui est ma mère...?* était destinée à lui inspirer des sentiments plus humbles [5]. Le même docteur tira une conclusion analogue du texte : *Femme, qu'y a-t-il entre vous et moi?* Il pensa que, aux noces de Cana tout comme dans la scène décrite par les synoptiques, Marie avait voulu attirer l'attention sur elle et avait été, de ce chef, rappelée à l'ordre par son divin Fils [6]. Enfin, Origène [7], saint Basile [8], saint Cyrille d'Alexandrie [9], quelques autres Pères encore [10], enseignèrent que la sainte Vierge, quand elle vit

1. *In Matth. hom.* 5. 3, M. 57. 58.
2. *De perpet. virg. Mariae,* 6, M. 23. 189.
3. Voir : saint Ambroise, *De institut. virg.* 38, M. 16. 315; *Ib.* n. 43, p. 317.
4. *De carne Christi,* 7, M. 2. 766; *Adv. Marc.* 4. 19, M. 2. 404. — Dans les lignes qui suivent j'ai pris pour guide : Petau, *De Incarnatione,* 14. 1, t. VII, p. 35 et suiv. de l'édition de Paris 1867.
5. *In Matth.,* hom. 44. 1, M. 57. 463.
6. *In Jo.* hom. 21. 2, M. 59. 131.
7. *In Luc.* hom. 17, M. 13. 1845.
8. *Ep.* 260. 9, M. 32. 965.
9. *In Jo.* 19. 25, M. 74. 661; *Ibid.,* p. 665; *Hom.,* 12, p. M. 77. 1049.
10. Voir : *Oratio in occursum Domini,* attribuée à saint Amphiloque M. 39. 58); *Quaestiones veteris et novi Testamenti,* 73, parmi les œuvres de saint Augustin, M. 35. 2267.

son divin Fils mourir sur le Calvaire, perdit la foi, ou du moins eut des doutes sur sa mission. Et la plupart d'entre eux appuyèrent leur sentiment sur la parole de Siméon : *Votre âme sera percée d'un glaive*. On voit donc que les textes évangéliques furent parfois employés à contester ou à découronner la sainteté de Marie. Il n'en fut plus de même à partir de la fin du quatrième siècle. Alors saint Ambroise [1], puis plus nettement encore, saint Augustin [2], écartèrent de la sainte Vierge toute espèce d'imperfection. Ce n'est pas ici le lieu de rapporter leurs textes qui s'inspirèrent, non de l'Écriture mais de la raison théologique, ou si l'on veut, du sentiment chrétien. Disons seulement que la doctrine de ces deux grands évêques fut accueillie avec empressement, tant dans l'Église grecque que dans l'Église latine. A partir du cinquième siècle, on cessa de donner un sens défavorable aux endroits de l'Évangile que l'on vient de mentionner, et l'on admit que Marie avait été sans tache, au moins depuis le jour où elle reçut l'honneur de la maternité divine.

---

1. Voir : *In Luc*, 2. 16 à 22, M. 15. 1558 à 1560; *De Virginibus*, 2. 15, M. 16, 210. On lit dans ce dernier endroit : « Talis enim fuit Maria ut ejus unius vita omnium sit disciplina ». Voir encore : *Ep*. 63. 110, M. 16. 1218; *De obitu Valentiniani*, 39, M. 16. 1371, où l'attitude de Marie au Calvaire est présentée comme modèle aux chrétiens affligés.

2. *De natura et gratia*, 42, M. 44, 267 : « Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, quum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem ». Bède (*In Luc* 2. 35, M. 92. 346) écarte du texte : *Pertransibit gladius*, toute idée de doute et l'entend de la douleur de Marie.

CHAPITRE VI

LA CRÉATION DE L'HOMME.

Deux problèmes surtout, dans la création de l'homme, attirèrent l'attention des Pères : l'origine de l'âme humaine et la condition primitive d'Adam.

La question de l'origine de l'âme humaine fut soulevée, pour la première fois, par la controverse origéniste. L'auteur du *Périarchon* se représentait les âmes comme des anges déchus, qui avaient jadis habité le ciel, et qui, pour expier leurs fautes, avaient été emprisonnés dans des corps charnels. Il prétendait de plus appuyer ces rêveries sur l'autorité de l'Écriture. Selon lui, la préexistence de nos âmes était enseignée dans plusieurs endroits de la Bible, notamment dans les textes suivants : « J'ai péché avant d'être humilié ; — Retourne, ô mon âme, dans ton repos ! — Délivre mon âme de sa prison ! — Je te louerai, Seigneur, dans la patrie des vivants [1]. » Et, pour prévenir les objections que le récit de la *Genèse* semblait lui opposer, il reléguait dans le domaine de l'allégorie le paradis terrestre avec ses fleuves et ses arbres. Il ajoutait que les tuniques de peau dont, au dire de Moïse, Dieu revêtit nos premiers parents après leur péché, désignent le corps humain, dans lequel les esprits coupables furent emprisonnés. Il croyait même pouvoir mettre son interprétation du paradis sous le patronage de saint Paul qui, d'après lui, avait identifié avec le troisième ciel le paradis dont parle la Genèse [2].

---

1. Voir la lettre de saint Épiphane à Jean de Jérusalem. Parmi les lettres de saint Jérôme : *Ep.* 51. 4, M. 22. 521. Les textes scripturaires qu'on vient de lire sont tirés de : *Ps.* 118. 67 ; 114. 7 ; 141. 8 ; 114. 8.
2. *Ibid.*, 5, p. 522 et suiv.

Telle est la doctrine contre laquelle s'élevèrent Méthode, saint Épiphane, saint Jérôme, Théophile d'Alexandrie, saint Cyrille et Justinien. Ces docteurs accusèrent Origène de fausser le sens des textes sur lesquels il s'appuyait. « Il prétend, s'écria saint Épiphane, que l'apôtre a identifié le paradis avec le troisième ciel. En réalité, saint Paul ne fait mention du paradis qu'après avoir parlé du ciel, preuve qu'il distingue l'un de l'autre [1]. » On eut beau jeu surtout à réfuter l'allégorisme au moyen duquel le grand docteur alexandrin sublimait le récit génésiaque. « Il s'indigne, dit encore l'évêque de Salamine, contre ceux qui rabaissent Dieu au rang d'un corroyeur s'occupant de façonner des peaux, et il s'imagine retrouver sous ces peaux le symbole de nos corps! Qu'il nous explique donc alors ces paroles que Adam prononça avant son péché : Voici l'os de mes os et la chair de ma chair? Et puis comment, dans son système, Dieu a-t-il pu endormir Adam, lui enlever une de ses côtes, combler le vide avec de la chair, et faire une femme avec cette côte?... Comment encore prendre Origène au sérieux quand il transporte le paradis au troisième ciel, et qu'il transforme en allégories ses arbres aussi bien que ses fleurs? L'Écriture dit-elle que Dieu envoya Adam et Ève coupables sur la terre ou au-dessous du paradis? Non, elle dit que nos premiers parents furent, après leur expulsion, placés à côté du paradis... D'ailleurs j'ai vu l'eau du Géhon, je l'ai vue, dis-je, de mes yeux de chair... J'ai bu de l'eau de l'Euphrate. C'est une eau qui se laisse palper, avaler et qui n'a rien de spirituel. Or, là où il y a des fleuves, il est tout naturel qu'il y ait aussi des figuiers et des arbres... et l'on est ainsi amené à conclure que nos premiers parents eurent un corps, dès l'origine, et non pas seulement après leur péché [2]. » Cette argumentation de saint Épiphane fut complétée. On opposa à Origène le texte de la seconde épître aux Corinthiens où saint Paul parle du tribunal du Christ, devant lequel nous devons comparaître un jour, pour y rendre compte de notre con-

1. *Ep.*, 5, p. 523.

2. *Ibid.*, 5, p. 522. Voir encore du même auteur : *Haeres.*, 64. 65, M. 41. 1184; Huet, *Origeniana*, 2, 2, quaest. 6, 8, M. 17. 903.

duite. On fit observer que l'apôtre avait ajouté : « dans ce corps », laissant ainsi entendre que le jugement de Dieu porterait uniquement sur notre vie actuelle, et non sur la prétendue vie antérieure imaginée par Origène. On objecta également que le prophète Zacharie avait présenté Dieu comme « *formant* l'esprit de l'homme en lui » tandis que, dans l'hypothèse de la préexistence, il eût dû parler d'une infusion de l'âme ou de quelque chose d'analogue. Ces considérations se lisent dans saint Cyrille [1] et dans Justinien [2].

Dans les premières années du cinquième siècle, pendant que le procès de la préexistence suivait son cours, le problème de l'âme revêtit une seconde forme. Jusqu'alors, les docteurs qui avaient pris position contre les spéculations d'Origène, ou bien ne s'étaient pas préoccupés de les remplacer, ou bien n'avaient pas refusé leurs sympathies à l'hypothèse traducianiste. Patronnée par Tertullien, par Apollinaire [3], et probablement par saint Grégoire de Nysse [4], la doctrine qui attribuait l'origine de l'âme à la génération, avait de nombreux partisans. Saint Jérôme employa à la combattre les ressources de son érudition biblique. Au cours de son commentaire sur l'Ecclésiaste, rencontrant sur son chemin le texte : *Spiritus revertetur ad Dominum qui dedit illum*, il le fit suivre de cette réflexion hautaine : « On voit, par cette maxime, qu'ils sont assez plaisants, ceux qui s'imaginent que les âmes sont semées en même temps que les corps, et qu'elles sont engendrées, non par Dieu, mais par les parents. Puisque la chair retourne à la terre et l'esprit à Dieu qui l'a donné, il est manifeste que Dieu est le père des âmes, et que les parents n'y sont pour rien [5] ». Ailleurs il prouva la théorie créatianiste par les trois textes : *Pater meus usque modo operatur; — Fingens spiritum hominis in eo ; — Qui finxit singulatim corda* [6]. Et, dans sa lettre à Marcellin, il opposa le premier des textes qu'on vient de lire au traducianisme [7].

---

1. *Ep.* 81, M. 77. 373.
2. *Liber adversus Origenem,* M. 69. 207 (Patr. lat.).
3. Saint Jérome, *Ep.* 126. 1, M. 22. 1086.
4. *De anima et resurrectione,* M. 46. 125.
5. *In Eccl.* 12, M. 23. 1112.
6. *Contra Joannem hieros.*, 22, M. 23. 372 et suiv..
7. *Ep.* 126. 1, M. 22. 1086.

On put voir alors tout ce que l'interprétation des textes doit aux dispositions psychologiques du lecteur. Saint Augustin examina de près les témoignages dans lesquels l'illustre docteur de Bethléem avait cru reconnaître l'expression même du créatianisme, et ces témoignages firent sur lui une impression différente. Et, en effet, l'Écriture disait bien que Dieu a formé l'esprit et le cœur de l'homme. Mais, qui donc songeait à nier cette vérité? Les traducianistes faisaient dériver l'âme humaine de Dieu tout autant que les créatianistes. Seulement ils croyaient que le créateur, après avoir tiré du néant la première âme, l'avait chargée d'engendrer les autres. Le débat portait donc, non sur le fait même de l'origine divine de l'âme, mais uniquement sur le mode. Il s'agissait de savoir en quel sens Dieu est l'auteur de notre âme; s'il l'a créée par lui-même ou simplement par l'intermédiaire de nos parents, comme il a fait pour notre corps. Or, sur ce point décisif, les deux textes : *Fingens spiritum hominis in eo; — Qui finxit singulatim corda,* gardaient le silence. La parole du Sauveur : *Pater meus usque nunc operatur,* observait la même réserve, attendu que l'activité incessante, attestée par ce texte, est suffisamment expliquée par le gouvernement divin, sans qu'on attribue à Dieu des créations nouvelles. Quant à l'endroit de l'Ecclésiaste où on lisait : *Spiritus revertatur ad Deum qui dedit eum,* ne favorisait-il pas plutôt les théories de la préexistence ou du traducianisme que le créatianisme? Car enfin, on peut dire que l'âme retourne à Dieu si on lui prête une existence antérieure à sa vie actuelle, ou encore si on la conçoit comme une parcelle du souffle déposé par Dieu en Adam. Mais de quel « retour » peut-il être question quand on la fait sortir du néant [1]? Le saint docteur d'Hippone n'osa cependant pas trop presser cette dernière observation, et il refusa de condamner, au nom de l'Écriture, la doctrine créatianiste [2]. Il écarta également

1. *De anima et ejus origine*, 1. 17-29, M. 40. 484 et suiv. — *Ibid.*, 2. 19, p. 507. — *Ep.* 143. 8-9, M. 33. 589. — *Ep.* 166. 8 et suiv., p. 724. — *Ep.* 190. 15 et suiv., p. 861. On trouvera dans le *De anima*, 1. 17, plusieurs textes discutés que l'on n'a pas cru nécessaire de mentionner ici. C'est dans l'ép. 143. 9, que le texte de l'Ecclésiaste est critiqué avec le plus de vigueur.
2. *Ep.* 143. 10, M. 33. 589.

comme insuffisante, la prétendue preuve que le traducianisme croyait pouvoir tirer du texte de la *Genèse,* où il était question des âmes issues de Jacob [1]. Sa conclusion définitive fut que la Bible se taisait sur le problème de l'origine de l'âme [2]. Nous retrouvons cette conclusion sous la plume de Fulgence [3]. Et c'est de son côté que se rangèrent saint Grégoire [4] ainsi que saint Isidore [5], car ils présentèrent l'origine de l'âme comme un mystère insoluble [6]. En revanche, Gennade [7] et Bède [8] adoptèrent, à la suite de saint Jérôme, la solution créatianiste, mais ils ne se placèrent pas sur le terrain biblique.

Dans la condition primitive de l'homme, les deux principaux privilèges qui aient été signalés — les seuls en tout cas qui aient donné lieu à des recherches bibliques appréciables — furent l'immortalité et l'exemption de la concupiscence.

Jusque vers la fin du quatrième siècle, les Pères, quand ils eurent l'occasion de parler d'Adam, enseignèrent ou, du moins, laissèrent clairement entendre, que sa mort avait pour cause sa désobéissance et que, dans le plan primitif de Dieu, il était

---

1. *Ep.* 190. 18, p. 863.
2. *Ep.* 190. 17, p. 862 : « Aliquid ergo certum de animae origine nondum in Scripturis canonicis comperi ». Cette lettre est de 418.
3. *Ep.* 15. 12, M. 65. 439; *De veritate praedestinationis,* 3. 28, M. 65. 666 et suiv.
4. *Ep.* 9. 52, M. 77. 990 : « Utrum ipsa ab Adam descenderit an certe singulis detur, *incertum* remansit. »
5. *De eccles. officiis,* 2. 24, 3, M. 83. 818; *Ordo creaturarum,* 15. 10, M. 83. 952.
6. Les témoignages que l'on vient de passer en revue rendent singulièrement suspecte la lettre du pape Anastase II aux évêques de la Gaule, (Thiel, *Epistol. rom. pontific.,* 1. 636) dans laquelle le traducianisme est condamné comme une hérésie, au nom des textes scripturaires : *Pater meus usque modo operatur. — Nonne omnem flatum ego feci?* (Is. 57. 16). Comment un pape a-t-il pu, en 498, taxer d'hérésie une opinion dans laquelle saint Augustin n'avait rien vu de contraire à l'Écriture ! Et, surtout, comment le pape saint Grégoire aurait-il pu laisser la question de l'origine de l'âme indécise, si l'un de ses prédécesseurs avait déjà rangé le traducianisme parmi les hérésies ! On sait, depuis près de vingt ans, que la lettre d'Anastase II à Clovis est une fraude littéraire. Il est bien probable que la lettre du même pape aux évêques des Gaules en est une autre.
7. *De ecclesiasticis dogmatibus,* 14, M. 42. 1216.
8. *Quaestiones,* 14, M. 93. 470. Toutefois ce livre pourrait bien ne pas être de Bède, car sur la question de la forme du baptême (p. 469) il se sépare de lui.

destiné à être immortel. Malgré deux ou trois expressions obscures de saint Justin[1] et de Théophile d'Antioche[2], on peut dire que cette attitude ne souffrit pas d'exception. Et elle s'inspira manifestement du texte de la *Genèse :* « Le jour où tu mangeras du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, tu mourras », bien que ce texte ne soit presque jamais mentionné. La première note discordante se fit entendre à la veille du cinquième siècle, et elle partit de l'école d'Antioche. Selon Théodore de Mopsueste, Adam était mortel avant même de pécher; à preuve cette parole du psaume : « Nous sommes poussière; les jours de l'homme sont comme l'herbe »; à preuve encore la sentence divine : « Tu es — non pas tu seras plus tard mais tu es dès maintenant — terre et tu retourneras dans la terre ». Aussi, quand Dieu défendit à notre premier père, sous peine de mort, de manger de tel fruit, sa pensée ne fut pas que l'infraction de cette défense rendrait Adam mortel, mais qu'elle avancerait seulement le moment de sa mort. D'où il résulte que la mort n'est pas pour nous la suite de la faute du premier homme. D'ailleurs Ézéchiel et saint Paul enseignent que chacun est responsable de ses œuvres et non des œuvres d'autrui[3]. Telle était la doctrine qui fut apportée d'Orient à Rome, aux environs de l'an 400, doctrine dont les pélagiens se firent les interprètes, et contre laquelle s'éleva saint Augustin.

Sans se laisser émouvoir par l'exégèse des novateurs, l'évêque d'Hippone montra que la sentence : *Pulvis es et in pulverem reverteris,* contenait la preuve de l'immortalité primitive d'Adam. « Quiconque, dit-il, veut donner à ces paroles un sens catholique doit voir en elles une condamnation à la mort, tout comme on doit voir une condamnation au travail dans les paroles : Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. C'est comme si Dieu avait dit : Je t'ai tiré de la terre et je t'ai fait homme; et comme j'ai donné la vie à cette poignée de terre

1. *Apol.*, 1. 28, M. 6. 372; *Dial.*, 88, M. 6. 685. Voir : TURMEL, *Histoire du dogme du péché originel :* Revue d'Histoire et de Littérature religieuses, 5 (1900), p. 509).

2. *Ad Autolyc.* 2. 27, M. 6. 1096.

3. *Fragmenta*, 1.3, M. 66. 1005. On les trouve aussi parmi les œuvres de saint Jérôme, M. 23. 589 et suiv..

que tu es, j'aurais pu la lui conserver sans fin; mais puisque tu es terre, c'est-à-dire puisque tu as voulu vivre selon la chair qui vient de la terre, et non selon moi que t'ai formé, tu travailleras sur la terre jusqu'à ce que tu retournes en elle... [1] » Il fit aussi parfois appel à deux ou trois autres textes scripturaires, notamment à l'endroit de l'Ecclésiastique où on lit que la femme a été la cause du péché, et que nous mourons à cause d'elle [2]. Mais sa preuve de prédilection, celle qui lui parut établir le plus clairement l'immortalité d'Adam avant son péché, fut cette parole de saint Paul : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum*. Déjà, dans le *De Genesi ad litteram,* il opposa ce témoignage de l'apôtre à ceux qui niaient le caractère pénal de la mort [3]. Et quand, sur le point de quitter ce monde, il voulut, dans l'*Opus imperfectum,* démontrer à Julien que la mort est la suite du péché, le texte de l'*Épître aux Romains* qu'on vient de lire fut sa ressource suprême [4].

Jusqu'à Origène, les Pères, attentifs à revendiquer pour Adam innocent l'immortalité, passèrent, sans le mentionner, devant le privilège de l'intégrité. Le grand docteur alexandrin éveilla ici, comme sur plusieurs autres points, de nouvelles préoccupations dans la pensée chrétienne. On devine sans peine que la concupiscence était complètement inconnue à ces esprits vêtus de corps éthérés, dans lesquels l'auteur du *Périarchon* croyait reconnaître les âmes humaines avant leur chute. Or, cette partie de la cosmogonie origéniste exerça une grande séduction. Souvent, même quand on rejeta la théorie de la préexistence, on aima à se représenter nos premiers parents comme des esprits enveloppés dans des organismes éthérés, que le péché transforma en corps charnels. Après avoir répudié la clef de voûte de l'origénisme, on garda un origénisme fragmentaire; on admit que, dans le plan primitif

1. *Opus imp.*, 6. 27, M. 45. 1571.
2. *Opus imp.*, 6. 23, M. 45, p. 1556; 6, 27, p. 1572. Ici il fait mention de l'interprétation que Julien donnait à ce texte.
3. *De Genesi ad litt.*, 6. 33, M. 35, 353.
4. *Opus imp.*, 4, 43, M. 45. 1363; 6. 24, p. 1558; 6. 23, p. 1556; 6. 27, p. 1572; 6. 40, p. 1603.

de Dieu, l'humanité devait rester étrangère au mariage. Et cette conception devait être assez répandue en Orient, pendant tout le quatrième siècle, puisque nous en retrouvons la trace dans saint Athanase [1], saint Grégoire de Nysse [2], saint Grégoire de Nazianze [3] et saint Ambroise[4]. Il va sans dire qu'elle ne se réclamait pas de la Bible.

Dans ces conditions, on ne put qu'être scandalisé quand on entendit Julien d'Éclane professer que nos premiers parents étaient sortis des mains du Créateur, soumis comme nous à la concupiscence; et saint Augustin, qui réfuta l'impétueux disciple de Pélage, ne fut que l'interprète du sentiment chrétien. Il trouva un premier point d'appui dans l'endroit où la *Genèse* raconte que, avant leur péché, Adam et Ève ne rougissaient pas d'être nus et que, devenus coupables, ils eurent honte de se voir sans vêtements. « Leur corps, dit-il, tout animal qu'il fût, n'éprouvait aucun mouvement déréglé... c'est ce qui explique qu'ils étaient nus sans en rougir [5]. Que veulent dire les paroles : *Aperti sunt oculi amborum*, sinon qu'ils éprouvèrent la concupiscence... et que leur corps, qui était animal mais susceptible de devenir spirituel sans passer par le tombeau, devint un corps de mort sous l'empire de la concupiscence [6]? » Une seconde preuve lui fut fournie par le texte de saint Jean : *Quæ* (concupiscentia) *non est ex Patre, sed ex mundo est.* Il en déduisit que la concupiscence était l'œuvre du démon, qui est le prince de ce monde, et que l'homme n'avait pu être créé avec elle [7].

Mais, tout en réfutant la thèse pélagienne, le docteur d'Hippone sut éviter l'excès dans lequel, depuis Origène, les théologiens avaient versé assez communément. Julien croyait avoir trouvé un abri inexpugnable derrière les textes : *Crescite et*

---

1. *In ps.* 50. 7, M. 27. 240.
2. *De hominis opificio*, 16-17, M. 44. 185, 188.
3. *Orat.* 37. 12, M. 36. 297. Voir aussi : *Orat.* 44. 4 et 45. 8. 12, M. 36. 612; 633-640.
4. *De paradiso*, 42, M. 14. 294; *In ps.* 118. 15, 36, M. 15. 1422.
5. *De peccat. mer.*, 2. 36, M. 44. 172.
6. *De Genesi ad litt.*, 11. 40, M. 34. 445.
7. *De nuptiis*, 2. 14, M. 44. 444; *Ibid.* 2. 17, p. 446; *Opus imp.*, 3. 170 M. 45. 1318.

multiplicamini. — *Et erunt duo in carne una,* qui lui montraient le mariage et, par conséquent — du moins il le croyait — la concupiscence avant le péché [1]. Saint Augustin ne refusa pas de prendre à la lettre ces formules scripturaires. Il accorda donc que le corps de nos premiers parents, dans le paradis terrestre, était « animal » — ce mot revient souvent sous sa plume [2] — et que le mariage entrait dans le plan primitif de la Providence. Il reconnut que l'union de l'homme et de la femme avait été instituée avant le péché par les paroles : *Et erunt duo in carne una* [3]. Seulement, tandis que Julien mêlait ensemble le mariage et la concupiscence, comme les deux aspects d'une même chose, l'auteur du *De nuptiis* les sépara. « Julien nous demande, s'écria-t-il, de lui expliquer comment les enfants sont sous l'empire du démon, et de lui dire si le démon est l'auteur responsable de la diversité des sexes, du mariage ou de la fécondité. Nous répondons que la diversité des sexes, l'union de l'homme et de la femme et la fécondité, viennent de Dieu. Ce qui ne vient pas du Père, ce qui vient du monde et du prince de ce monde, le démon, c'est ce que Julien n'a pas nommé, la concupiscence de la chair [4]. »

---

1. Voir ses objections dans : *De nuptiis,* 2. 13, M. 44. 443 ; *Ibid.* 2. 21. p. 448.
2. Par exemple : *De peccat. merit.* 2. 36, M. 44. 172 ; *De Genesi ad litt.* 6. 30, M. 34. 351 ; *De civitat.* 13. 22. 2, M. 41. 397.
3. *De nuptiis.* 1. 23, M. 44. 427 : « Respondebit etiam connubii sacramentum : De me ante peccatum dictum est in paradiso : Relinquet homo... et erunt duo in carne una. »
4. *De nuptiis.* 2, 14, M. 44. 444.

CHAPITRE VII

LE PÉCHÉ ORIGINEL.

On lit dans saint Irénée que « nous avons offensé Dieu dans le premier Adam [1] » et que « nous mourons tous en Adam [2] ». Ces deux textes, dans lesquels il est aisé de reconnaître des allusions au chapitre v de l'épître aux Romains, peuvent être considérés comme la première démonstration scripturaire de la chute et du péché originel. Cette démonstration s'enrichit, un demi-siècle plus tard, grâce aux travaux d'Origène et de saint Cyprien. Dans son livre des *Témoignages,* l'évêque de Carthage se demanda si l'homme pouvait être sans souillure ou sans péché [3]. Et il apprit que chacun de nous était souillé, dès le jour de sa naissance, en lisant les deux textes suivants de Job et des Psaumes : « Qui est exempt de toute tache ? Personne, pas même l'enfant d'un jour; — J'ai été conçu dans l'iniquité, et c'est dans le péché que ma mère m'a enfanté. » Dans le même livre, saint Cyprien chercha si l'on pouvait arriver au royaume de Dieu sans le baptême [4]; et la réponse négative lui fut fournie par le passage suivant de saint Jean : « Quiconque ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » De son côté, le grand docteur d'Alexandrie, commentant l'*Épître aux Romains,* écrivait, quelques années à peine avant l'évêque de Carthage : « Il est prescrit dans la Loi d'offrir pour l'enfant qui vient de naître un sacrifice de deux tourterelles ou de deux colombes, dont l'une doit être

---

1. *Haer.* 5. 16, 3, M. 7. 1168.
2. *Ibid.* 3. 23, 8, p. 965.
3. *Testim.* 3. 54, M. 4, p. 761.
4. *Ibid.* 3. 25, p. 750. Noter qu'il lit Job dans un texte dérivé des Septante.

immolée pour le péché... Pour quel péché doit être sacrifiée cette tourterelle? Est-ce que l'enfant qui vient de naître a pu pécher? Il a cependant un péché pour lequel on offre un sacrifice, et il est écrit que personne n'est exempt de ce péché, *pas même l'enfant d'un jour*... C'est pour cela que l'Église a reçu des apôtres la tradition de donner le baptême aux enfants eux-mêmes [1]. » Ailleurs, le même docteur écrivait : « Voulez-vous savoir ce que les saints ont pensé de notre naissance? Écoutez cette parole de David : C'est dans l'iniquité que j'ai été conçu et c'est dans le péché que ma mère m'a enfanté. Il nous apprend par là que toute âme qui naît dans la chair, porte la tache de l'iniquité et du péché. C'est pour cela qu'il est écrit : Personne n'est exempt de souillure, pas même l'enfant d'un jour [2].

Les docteurs du quatrième siècle recueillirent l'héritage qu'avaient laissé leurs ancêtres. Eusèbe [3], saint Hilaire [4] et saint Ambroise soulignèrent, à l'exemple d'Origène, le texte du psaume L. « Nous naissons tous sous la loi du péché, dit l'évêque de Milan, attendu que notre conception elle-même est souillée, selon la parole de David : C'est dans l'iniquité que j'ai été conçu [5]... » Ambroise attira également l'attention sur le verset de saint Jean : *Nisi quis renatus fuerit*... Il montra combien les expressions du Sauveur étaient absolues; et il conclut que personne, pas même les enfants, ne pouvait entrer au ciel sans le baptême [6]. Et son contemporain, l'Ambrosiastre, fit du célèbre texte de l'épître aux Romains, le commentaire suivant : « Il est clair que tous ont péché en Adam, comme s'ils avaient formé un même bloc avec lui. Quand notre père commun se fut souillé par le péché, tous ceux qu'il engendra naquirent sous la loi du péché [7]. »

---

1. *In Rom.* 5. 9, M. 14.1047.
2. *In Levitic.* 8. 3, M. 12. 496. Voir : *In Luc.* hom. 14, M. 13.1835.
3. *In ps.* 50. 7, M. 23. 440.
4. *In ps.* 118. 22, 6, M. 9. 641. Après avoir cité le texte : *Ecce in iniquitatibus*..., Hilaire ajoute : « Scit sub peccati origine et sub peccati lege se esse natum. » On lit : *Ibid.* 3. 3, p. 518, une pensée analogue mais sans référence scripturaire.
5. *De poenitentia*, 1. 13, M. 16. 470.
6. *De Abrahamo*, 2. 84, M. 14. 497.
7. *In Rom.* 5. 12, M. 17. 92.

Mais, il faut le reconnaître, les Pères des quatre premiers siècles tiennent souvent un langage différent de celui que nous avons entendu. C'est, d'abord, Clément d'Alexandrie qui déclare hautement que ni la parole de David, ni celle de Job n'autorisent à attribuer une souillure à l'enfant, et à qui le texte de Job suggère cette observation : « Qu'ils (les gnostiques) nous disent où a forniqué l'enfant qui vient de naître, et comment il peut tomber sous la malédiction d'Adam, alors qu'il n'a rien fait [1] ! » C'est, ensuite, Tertullien qui estime que les enfants nés de parents chrétiens sont purs quand ils viennent au monde, et qui appuie ce sentiment sur une expression de saint Paul [2]. C'est Origène qui, parfois, fait d'Adam le simple introducteur du péché dans le monde, et enseigne que nous devenons pécheurs parce que nous imitons l'exemple donné par notre premier père [3]. C'est Eusèbe qui, sans se prononcer ouvertement, laisse entendre que David a peut-être simplement voulu dire : j'ai été conçu avec une inclination au péché [4]. Et, sans doute, aucun de ces écrivains ne se présente à nous avec l'auréole d'une doctrine sûre et incontestée. Mais d'autres docteurs plus qualifiés ne parlent pas autrement. Saint Ambroise, par exemple, ne tire du texte : *In quo omnes peccaverunt* d'autre conclusion que celle-ci : « La faute d'Adam a été *la mort* de tous [5] ». Et saint Jean Chrysostome dit de son côté : « Que signifient les mots ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον ? Ils signifient que, par suite de la faute d'Adam, ceux même qui n'avaient pas mangé du fruit de l'arbre sont devenus *mortels*... Comment Adam est-il le type du Christ? C'est que, comme Adam a été cause de *la mort* pour sa postérité... de même le Christ a procuré la justice à la sienne... Le texte : comme par la désobéissance d'un seul beaucoup ont été constitués pécheurs, soulève une grave question. Que veut

1. *Stromat.* 3. 16, M. 8. 1200 et 1201.
2. *De anima,* 39 fin, M. 2. 718 : « Hinc enim et Apostolus ex sanctificato alterutro sexu sanctos procreari ait, tam ex seminis praerogativa quam ex institutionis disciplina. »
3. *In Rom.* 5. fin, M. 14. 1032.
4. *In ps.* 50. 7, M. 23. 440.
5. *In Luc.* 4. 67, M. 15. 1032 : « Omnes enim in Adam mortui, quia : Per unum hominem..... et ita in omnes homines pertransiit in quo omnes peccaverunt. Illius igitur culpa mors omnium est. »

dire le mot *pécheurs* dans ce texte? Il me semble devoir être traduit par : condamnés aux supplices et à la mort[1]. »

On voit par là où en était, à la fin du quatrième siècle, la théologie scripturaire du péché originel. Elle avait à sa disposition des textes; mais préoccupée surtout de ne pas donner prise aux erreurs gnostiques ou manichéennes, elle se contentait de mettre en lumière la chute d'Adam ainsi que ses conséquences pénales et ne tirait guère autre chose des oracles de l'Écriture. Ce fut le docteur d'Hippone qui insista sur la transmission du péché.

Dès les premières années qui suivirent sa conversion, saint Augustin affirmait, tout en reconnaissant son caractère mystérieux, le contre-coup de la faute d'Adam sur le genre humain. Témoin cette phrase du *De moribus Ecclesiae*, écrite en 388 : « Dieu, dans des vues pleines de justice, a voulu que notre corps fût pour nous une lourde entrave, à cause du péché antique dont l'existence se constate on ne peut plus facilement, mais dont l'explication est on ne peut plus mystérieuse. » Dans le *De Genesi ad litteram* [2] et dans d'autres ouvrages écrits au commencement du cinquième siècle, il enseignait simplement que le genre humain tout entier a participé au péché commis par Adam. Restait à donner les preuves scripturaires de cette assertion. La controverse pélagienne le mit à même d'accomplir cette tâche.

Quand les pélagiens commencèrent à s'inscrire en faux contre le dogme de la souillure originelle, leur premier soin fut d'adapter leur doctrine aux deux textes : *Per unum hominem*... et : *Nisi quis renatus fuerit.* Ils expliquèrent que la pensée de saint Paul pouvait être formulée ainsi : Tous les enfants d'Adam ont imité le mauvais exemple donné par leur père et ont péché; par là ils ont encouru la mort spirituelle. Quant à la réponse du Sauveur, ils lui donnèrent l'interprétation suivante : Le royaume du ciel est fermé à ceux qui meurent sans avoir reçu le baptême; mais le séjour de la vie éternelle, c'est-à-dire d'un bonheur inférieur à celui du ciel, leur reste ouvert.

---

1. *In Rom.* hom. 10, 1, M. 60. 475.
2. *De Genesi ad litt.* 10. 18, M. 34. 415

Et, grâce à cette exégèse, ils se persuadèrent que la vérité était de leur côté. Quelques années plus tard, quand Julien d'Éclane descendit dans l'arène, il s'efforça d'élargir le débat. Il fit appel à la Tradition et à la dialectique ; il prétendit que les Pères n'avaient pas eu l'idée d'une transmission du péché d'Adam, et que les « catégories d'Aristote » s'y opposaient [1]. Mais il ne toucha pas à l'argumentation biblique. Il la laissa dans l'état où l'avaient établie ses aînés.

Augustin régla la défense sur l'attaque. La thèse scripturaire des hérétiques était tout entière concentrée autour des deux textes : *Per unum hominem...* et : *Nisi quis renatus fuerit.* L'évêque d'Hippone mentionna à peine la parole de Job et le verset du psaume L [2] ; il demanda ses preuves scripturaires presque uniquement à la déclaration de saint Paul et à la réponse du Sauveur à Nicodème.

La formule de l'apôtre contenait, aux yeux d'Augustin, la preuve évidente de la transmission du péché d'Adam à sa postérité. « Il n'y a pas un seul homme, dit-il dans un sermon, qui ne comprenne ces paroles : *Per unum hominem...* Il n'y a pas un seul homme qui ait besoin de se les faire expliquer. Et pourtant, selon eux, l'apôtre aurait simplement voulu dire qu'Adam a péché le premier, et que ceux qui ont péché dans la suite n'ont été que ses imitateurs ! Qu'est-ce que cela sinon envelopper la lumière de ténèbres [3] ? » Toutefois le saint docteur ne s'en tint pas à cette simple exclamation, et il entreprit de réfuter la thèse pélagienne.

L'expression : *Per unum hominem,* lui fournit un premier argument. « Vous soutenez, dit-il à ses adversaires, que ces paroles présentent seulement Adam comme le premier pécheur, celui que nous imitons. Je réponds qu'Adam n'a pas été le premier à pécher, mais que la palme, sous ce rapport, appartient au diable... C'est le diable qui a commis le premier péché... et c'est lui qu'on imite quand on pèche. Or, trouverez-

---

1. Dans saint Augustin, *Contra Jul.* 2. 37 et 5. 51, M. 44. 700 et 812.
2. Voir cependant : *Serm.* 170. 2 fin, et 4, M. 38. 928 et 929; *De peccato originali*, 29 et 37, M. 44. 399 et 403. Les textes de Job et du ps. L y sont utilisés.
3. *Serm.* 294. 15, M. 38. 1344.

vous écrit quelque part que les hommes pèchent en lui? C'est donc bien l'origine, la postérité, la descendance que saint Paul a en vue, quand il dit en parlant d'Adam : *In quo omnes peccaverunt* [1] ». Cet argument revint à différentes reprises sous la plume d'Augustin. Quelques années avant sa mort, l'auteur de l'*Opus imperfectum* écrivait encore : « Qui ne se moquerait de toi, quand tu prétends nous faire croire que, dans le texte *Per unum hominem,* l'apôtre vise, non la génération, mais l'exemple du péché? Cet exemple est entré dans le monde par celui qui n'a point eu de modèle et qui. par conséquent, a péché le premier. Or, quel est le chrétien qui ignore que celui-là, ce n'est pas Adam mais le diable [2]? »

Le saint docteur signala aussi, dans le même texte, la formule : *Et ita in omnes homines pertransiit,* comme une autre preuve de la transmission du péché d'Adam à sa postérité. Julien, il est vrai, objecta que le verbe « pertransiit » avait, pour sujet, le mot « mors » et non le mot « peccatum », et que, par conséquent, saint Paul avait simplement voulu décrire la propagation de la mort. Mais l'auteur de l'*Opus imperfectum* lui répliqua : « Si le péché lui-même ne s'était pas propagé d'Adam à sa postérité, l'homme ne naîtrait pas avec la loi du péché dans ses membres... Le péché s'est donc transmis avec la mort. Que viens-tu nous parler d'une transmission de la mort sans le péché [3]? »

Mais la fin du texte de saint Paul avait, aux yeux de saint Augustin, une importance spéciale. « Quelle précision, s'écriait-il, quelle clarté, quelle exactitude dans ces mots : *In quo omnes peccaverunt!* [4] » Et il expliquait que nous avons péché

---

1. *Serm.*, p. 1344.

2. *Op. imp.* 2. 47, M. 45. 1161. On retrouve la même argumentation dans: *Op. imp.* 2. 50, 52, 56; 3. 85, p. 1163, 1166, 1283; *De nuptiis et concupiscentia*, 2. 45, M. 44. 462.

3. *Op. imp.* 2. 63, M. 45. 1169 : «..... Transiit ergo cum morte peccatum, quid est quod nunc dicis non peccatum transisse sed mortem? »

4. *De peccat. merit.* 1. 11, M. 44. 115. Quand il écrivit ce livre, c'est-à-dire en 412, saint Augustin inclinait à rapporter la formule *in quo* au péché d'Adam, ce qui lui donnait la traduction suivante : « Ainsi a passé dans tous les hommes *le péché dans lequel* tous ont péché (Voir *loc. cit.*, p. 115). Quelques années plus tard, il s'aperçut que le mot qui, dans le grec, désigne le péché, est du féminin, tandis que le relatif correspondant à *in*

en Adam, parce que nous étions en lui au moment où il pécha. C'était la troisième preuve de la transmission de la faute d'Adam que fournissait le texte de l'apôtre, et cette preuve était décisive entre toutes. Julien essaya cependant d'y échapper, et, dans ce but, il donna à la particule *in quo* un sens explicatif. Il s'attira cette réponse indignée : « Tu essaies en vain de fausser le sens de ces mots par une interprétation nouvelle. Tu prétends qu'ils doivent être traduits ainsi : *C'est pour cela* que tous ont péché... comme si les hommes, quand ils font le mal, imitaient l'exemple donné par Adam... En réalité, chacun a son motif quand il pèche ; mais personne ne pense à la faute du premier homme et ne se propose d'imiter son exemple [1]. »

La déclaration de saint Paul : *Per unum hominem...* avait fourni à Augustin trois preuves de la transmission du péché de notre premier père ; la réponse de Notre-Seigneur : *Nisi quis renatus fuerit...* lui en procura deux. Tout d'abord, il s'occupa de renverser la distinction imaginée par les pélagiens entre le royaume du ciel et la vie éternelle. Dans ce but, il fit appel tant au discours eschatologique, qu'au texte de saint Jean où le Sauveur proclame que quiconque ne mange pas la chair du Fils de l'homme n'aura pas la vie en lui. Il fit observer, qu'au jugement général, les hommes seront divisés en deux groupes, pas un de plus, et qu'il n'y aura pas de séjour intermédiaire entre le ciel et l'enfer rempli de feu [2]. Il fit également observer que, d'après la parole expresse de Notre-Seigneur, la réception de l'eucharistie était la condition indispensable de l'entrée, non pas seulement dans « le royaume du ciel », mais dans « la vie éternelle » ; et il conclut que, si « la vie éternelle » supposait nécessairement la

---

quo est d'un genre différent; il rapporta alors cette particule à Adam; voir : *Ad Bonifac.*, 4. 7, M. 44. 614.

1. *Contra Julianum*, 6. 75, M. 44. 868.

2. *Serm.* 294. 3, M. 38. 1337. Après avoir rapporté les paroles du Sauveur, *Venite... Ite in ignem...* il ajoute : « Nullus relictus est medius locus ubi ponere queas infantes... Ecce in dextra regnum cœlorum... Qui ibi non est in sinistra est. Quid erit in sinistra? *Ite in ignem aeternum.* » — *De pecc. mer.* 3. 6. M. 42. 189 : «... ita vel in aeternam mortem sine peccato praecipitetur vel, quod est absurdiùs, extra regnum Dei habeat vitam aeternam, quum Dominus... dicturus sit : *Venite, benedicti...* »

réception de l'eucharistie, elle devait, à plus forte raison, supposer la réception du baptême [1]. Puis, après avoir ainsi prouvé que la distinction rêvée par les pélagiens entre le royaume des cieux et la vie éternelle était vaine, et que les enfants morts sans baptême étaient inévitablement condamnés à l'enfer, il tira la conclusion qui se dégageait de ces longues prémisses. « Ces enfants, dit-il, ne pourraient évidemment pas être damnés s'ils n'avaient pas de péché. Or ils sont absolument incapables de commettre une faute personnelle. Reste donc qu'ils ont contracté un péché originel. Voilà ce que nous devons comprendre ou, du moins, croire [2]. »

A cette première preuve du péché originel, tirée du texte : *Nisi quis renatus fuerit*, Augustin en ajouta une seconde puisée à la même source. Il montra à ses adversaires que leur prétendue distinction ne leur servait de rien. Les pélagiens, on le sait, fermaient aux enfants morts sans baptême le royaume du ciel, et ne leur donnaient accès que dans la vie éternelle. Prenant acte de leur aveu, l'évêque d'Hippone leur dit : « Convenez qu'il y a au moins une petite peine — en réalité elle est grande — pour l'image de Dieu à ne pas entrer dans son royaume. Et maintenant ouvrez les yeux, je vous en prie, et voyez s'il est juste d'infliger une peine à un enfant qui, selon vous, est sans péché [3]. »

Telle fut l'œuvre de l'évêque d'Hippone. Cette œuvre ne fut pas vaine. Sans doute elle ne pénétra pas en Orient. Au milieu du cinquième siècle, Théodoret [4] et saint Cyrille d'Alexandrie [5] continuèrent d'interpréter le texte de l'épître aux Romains comme saint Jean Chrysostome l'avait interprété. Et, au huitième siècle, saint Jean Damascène ne connaissait encore que cette

---

1. *De peccat. mer.*, 1. 26, 27. M. 42. 123, 124.
2. *De peccat. mer.*, 3. 7, M. 42. 189.
3. *Cont. Jul.*, 3. 9, M. 42. 706.
4. *In Rom.*, 5. 12, M. 82. 100. Il traduit le texte de l'apôtre ainsi : « La mor a frappé tous les hommes *parce que* tous ont péché ». Puis il ajoute : οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ δὶα τὴν οἰκείαν ἕκαστος δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ὅρον. »
5. *In Rom.* 5. 12, M. 74.784 : ἐπειδὴ γὰρ τῆς ἐν Ἀδὰμ παραβάσεως γεγόναμεν μιμηταὶ καθ' ὅ πάντες ἥμαρτον, ταῖς ἴσαις ἐκείνῳ δίκαις ὑπενενήμεθα.

explication[1]. Mais en Occident, saint Prosper[2], saint Léon[3], saint Fulgence[4], saint Grégoire[5], saint Isidore[6], ne parlèrent de la condition de l'homme à son entrée dans le monde qu'avec les formules du *De nuptiis*, du *Contra Julianum* et de l'*Opus imperfectum*. La théologie scripturaire du péché originel fut dans l'Église latine, à partir du cinquième siècle, celle qu'avait formulée saint Augustin.

---

1. *In Rom.*, 5. 12, M. 95. 477. Il explique que la particule ἐφ' ᾧ (*in quo*) doit être traduite : *parce que*; puis il ajoute que, par suite du péché d'Adam, tous les hommes sont devenus *mortels*.
2. *De ingratis*, 127 et suiv., M. 51. 104. Du reste, Prosper a consacré sa vie à défendre la doctrine de saint Augustin.
3. *Ep.* 15. 10, M. 54. 683; Ep. 1, 3, p. 595; *Serm.* 90. 1, M. 54. 447.
4. *De fide ad Petrum*, 16, M. 40. 758; *De veritate praedest.* 1. 10, M. 65. 608.
5. *Ep.* 11, 64, M. 77. 1196. Grégoire fait appel au texte : *Ecce in iniquitatibus...; In ps.* 4, M. 79. 586.
6. *De eccles. officiis*, 2. 7, M. 83. 822.

CHAPITRE VIII

LA GRACE

§ I. — LA GRACE ACTUELLE.

Les Pères des trois premiers siècles mentionnent souvent l'action de la grâce. Il suffit de lire la lettre de saint Cyprien à Donat [1] et divers passages des *Stromates* de Clément d'Alexandrie [2], pour se rendre compte de l'importance que ces docteurs attachaient au secours divin, et de la place qu'ils lui donnaient dans la vie chrétienne. Mais les professions de foi que nous rencontrons dans les livres de cette époque, si elles s'inspirent de l'Écriture, ne la citent généralement pas. Tout au plus lui empruntent-elles quelques maximes dont elles se parent comme de joyaux précieux. Elles fournissent des matériaux à la théologie patristique de la grâce; elles n'apportent aucun appoint appréciable à la théologie scripturaire du dogme en question. Seuls les écrits d'Origène doivent être exceptés.

Les gnostiques présentaient les hommes comme des êtres privés de tout libre arbitre et voués, par leur nature même, à une destinée inéluctable. Voulant paraître chrétiens, ils affectaient de mettre leur doctrine sous le patronage de l'Écriture. Ils citaient le passage de l'*Exode* où Dieu dit : « J'endurcirai le cœur de Pharaon »; cet autre d'Ézéchiel où le Seigneur dit également : « Je leur enlèverai leurs cœurs de pierre et je leur

1. *Ad Donatum*, 4, M. 4. 200: « Sed postquam undae genitalis auxilio superioris aevi labe detersa, in expiatum pectus... desuper se lumen infudit... facultatem dare quod prius difficile videbatur... »

2. *Strom.* 2. 4; 2. 6; 2. 13; 3. 7; 4. 7; 7. 7, M. 8. 945, 960, 996, 1161, 1265; M. 9. 457.

donnerai des cœurs de chair pour qu'ils marchent dans la voie de mes préceptes »; et l'endroit de l'Évangile où le Sauveur déclare qu'il parle aux juifs en paraboles, « pour qu'ils ne voient pas, n'entendent pas, ne comprennent pas et ne se convertissent pas ». Ils citaient surtout ces paroles de l'apôtre : « Cela dépend, non de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde; — Le vouloir et le parfaire viennent de Dieu; — Il fait miséricorde à qui il veut et il endurcit qui il veut... Qui es-tu, ô homme, pour tenir tête à Dieu? Est-ce que l'argile dit au potier : Pourquoi m'avez-vous façonnée ainsi? » Dans tous ces textes, ils croyaient voir la preuve irrécusable que nos dispositions intellectuelles et morales ne dépendent pas de nous, et que notre sort définitif est réglé d'avance par un décret divin, qui n'a aucun égard à notre coopération.

Origène réfuta cette désolante doctrine [1]. Il rappela que le soleil, qui fond la cire, durcit au contraire l'argile; et que cette opposition dans les résultats tient, non pas au soleil lui-même dont l'action ne change pas, mais à la nature des substances que l'astre touche de ses rayons. Il ajouta que, comme le soleil, Dieu, lui aussi, exerce la même action sur tous les hommes, et que cette action, qui éclaire et édifie les uns, endurcit les autres, selon les dispositions qu'elle rencontre [2]. Il observa ensuite que Dieu nous fait vraiment vouloir et agir; non en ce sens qu'il nous impose telle ou telle action, mais en ce sens que notre activité vient de lui [3]. Il reconnut, du reste, que Dieu seul avait le pouvoir de couronner nos efforts et de les récompenser. C'est ainsi que l'illustre docteur enleva aux gnostiques les appuis scripturaires dont ils se réclamaient [4].

La littérature patristique du quatrième siècle nous offre sensiblement le même spectacle que celle de la période précédente.

---

1. *De principiis.* 3. 1. depuis n. 7, M. 11. 259 et suiv.. C'est par lui que nous connaissons les objections que l'on vient de lire.
2. *Ibid.* n. 11, p. 267 : « Una eademque caloris sui virtute, sol quidem ceram solvit, limum vero arefacit et stringit... Ita ergo operatio Dei... »
3. *Ibid.* n. 19, p. 294.
4. *Ibid.* n. 18, p. 291 : «... non sufficit ad perficiendam salutem sola voluntas humana, nec idoneus est mortalis cursus ad consequenda coelestia et ad capiendam palmam supernae vocationis Dei... nec tamen consummatio ejus nobis, sed Deo qui est prima et praecipua causa operis ascribetur.

Qu'on lise saint Hilaire [1] ou saint Grégoire de Nazianze [2], saint Ambroise [3] ou saint Basile [4], saint Zénon [5] ou saint Jean Chrysostome [6], on entend proclamer par tous la nécessité de la grâce pour la vie chrétienne. Néanmoins, si l'on excepte la doctrine de la vocation au salut, on peut dire que, ici encore, la théologie scripturaire occupe peu de place. Sans doute on rencontre, çà et là, des références bibliques destinées à confirmer telle ou telle assertion. Saint Grégoire de Nazianze, par exemple, pour confondre ceux qui croyaient ne rien devoir à Dieu, leur oppose le texte de saint Paul : « Cela dépend, non de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde [7] » ; saint Cyrille de Jérusalem, pour prouver que les martyrs ont besoin d'un secours divin, apporte la parole de saint Paul : « Personne ne peut dire : Jésus est le Seigneur, si ce n'est par le Saint-Esprit [8] ; » et l'Ambrosiastre, au cours de son commentaire sur les épîtres de l'apôtre, y signale à différentes reprises le dogme de la grâce [9]. Mais ces attestations bibliques n'apparaissent que rarement, comme par hasard, et ne sont jamais l'objet d'une étude approfondie. Il reste vrai de dire que, depuis Origène jusqu'à saint Augustin, aucun des problèmes qui ont trait à la grâce, sauf celui de la vocation divine, n'a été examiné sur le terrain scripturaire.

Une exception doit être faite pour le problème de la vocation divine, et cela à cause du célèbre texte des *Épîtres pastorales : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*. L'attention fut fréquemment attirée sur cet oracle. Méthode [10], les *Constitu-*

---

1. Voir COUSTANT, *Praefatio generalis*, 259, M. 9. 122, en tête des œuvres de saint Hilaire.
2. Voir, en tête des œuvres de saint Grégoire, la *Praefatio generalis*, M. 35, 123 à 130.
3. *In Luc.* 3. 37, M. 15. 1604 : « Habemus enim adversarium magnum qui vinci a nobis sine Dei favore non possit. ». Voir : *In Luc.* 2. 84, M. 15. 1583; *In ps.* 36. 15, M. 14, 973; *In Luc.* 7. 27, M. 15. 1706.
4. Voir la *Préface* de Maran, 8. 3, M. 32. 60.
5. Voir les *Prolégomènes* des frères Ballerini, 2. 5. M. 11. 123.
6. *In Hebr.*, hom. 12. 3, M. 63. 99; *In Rom.* hom. 16. 5, M. 60. 555.
7. *Orat.* 37. 13, M. 36. 297.
8. *Catech.* 16. 21, M. 33. 948.
9. *In Philipp.* 2. 13, M. 17. 412.
10. *Conviv.* 2. 7, M. 18. 57.

tions apostoliques[1], saint Grégoire de Nysse[2], saint Ambroise[3], l'Ambrosiastre[4], saint Jean Chrysostome[5] le consultent. Et ils en reçoivent pour réponse que Dieu offre à tous les hommes les moyens nécessaires pour aller au ciel. « Ce n'est pas la volonté divine, dit l'auteur de l'*Antirrheticus,* qui fait que les uns sont sauvés et que les autres périssent ; autrement Dieu serait responsable de notre damnation : la volonté libre de ceux qui entendent la parole de Dieu est seule en cause. » L'évêque de Milan dit également : « Le Rédempteur a offert à tous le moyen de recouvrer la santé ; de sorte que quiconque périra ne pourra s'en prendre qu'à lui-même. Ceux qui périssent sont victimes de leur négligence ; ceux, au contraire, qui sont sauvés, le sont conformément au désir du Christ qui *veut que tous les hommes soient sauvés...* » Quelques années plus tard, le grand orateur de Constantinople expliquera en ces termes pourquoi le chrétien ne doit pas abandonner uniquement à la Providence l'affaire de son salut : « Dieu ne fait violence à personne. Sans doute il veut que tous soient sauvés, mais non par force. C'est ce que saint Paul nous apprend quand il nous dit : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité.* Pourquoi tous n'arrivent-ils pas au salut alors que Dieu le veut ? Parce que tous ne conforment pas leur volonté à celle de Dieu qui ne violente personne. »

On sait que les vingt dernières années de la vie de saint Augustin furent absorbées par la controverse pélagienne, et que, dans cette controverse, les questions relatives à la grâce eurent la plus grosse part. Les pélagiens se placèrent de préférence sur le terrain de la raison. Dès le début, Pélage et son disciple,

1. *Constit. ap.* 8. 9, M. 1. 1085.

2. *Antirrhet.* 29, M. 45. 1188.

3. *De Caïn et Abel,* 2. 11, M. 14. 346 : « Ideo omnibus opem sanitatis obtulit... qui omnes homines vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire. » — Voir : *De paradiso,* 39, M. 14. 292 ; *In ps.* 45. 12, M. 14. 1139 ; *In ps.* 48. 2, M. 14. 1158 ; *In ps.* 1. 48, M. 14. 947.

4. *In.* I Tim. 2. 4, M. 17. 466 : « Vult Deus omnes homines salvos fieri, sed si accedant ad eum. Non enim sic vult ut nolentes salventur, sed vult illos salvari si et ipsi velint. »

5. *Homil. in quaedam loca Novi Test.*, 11. 6, M. 51, 141 : πῶς οὖν οὐχ ἅπαντες σώζονται εἰ θέλει πάντας σωθῆναι ; Ἐπειδὴ οὐχ ἁπάντων τὸ θέλημα τῷ θελήματι αὐτοῦ ἕπεται, αὐτὸς δὲ οὐδένα βιάζεται.

Céleste, s'efforcèrent de mettre la grâce en opposition avec la notion même du libre arbitre [1]; et quand le fougueux Julien prit la plume, ce fut, avant tout, à ce genre d'arguments qu'il recourut [2]. Toutefois aux objections de la raison ils ajoutèrent d'autres armes de combat. On verra plus loin qu'ils prétendirent être les dépositaires de la Tradition. Disons ici qu'ils invoquèrent le patronage de l'Écriture. Saint Augustin nous a conservé la liste des textes, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, dont Céleste se faisait un rempart. Ils sont nombreux. On remarque les suivants : « Tu seras parfait devant le Seigneur ton Dieu. — Soyez parfaits comme votre Père qui est dans les cieux est parfait. — Soyez sobres, justes et ne péchez pas. — N'écoutez plus les conseils de la concupiscence, soyez saints dans votre conduite. — Heureux ceux qui sont immaculés et qui marchent dans la voie du Seigneur. — Le commandement que je vous donne aujourd'hui n'est pas pénible, il n'est pas hors de votre portée. — Mon joug est doux et mon fardeau est léger. — L'amour de Dieu consiste à observer ses commandements, et ses commandements ne sont pas pénibles [3]. » Comme on le pense bien, le disciple de Pélage déduisait de ces oracles que la pratique de la vertu n'avait rien d'impossible aux forces humaines, et que, pour éviter le péché, l'homme n'avait nul besoin d'un secours étranger.

Saint Augustin n'eut pas de peine à opposer aux attestations scripturaires, dans lesquelles les contempteurs de la grâce cherchaient un appui, d'autres attestations mettant nettement en lumière la nécessité du secours céleste. N'était-ce pas la pensée de saint Paul quand il disait : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et l'action » ? N'était-ce pas ce qu'avait enseigné le Saint-Esprit quand il avait dit, par la bouche des écrivains inspirés : « La volonté est préparée par Dieu; c'est par le Seigneur que les voies de l'homme sont dirigées [4] » ? Augustin

---

1. Voir dans saint AUGUSTIN, *De perfectione justitiae,* 117, à M. 44. 293 et suiv., la liste des « Ratiocinationes » de Céleste.
2. Voir l'*Opus imperfectium,* M. 45. 1049 et suiv., où les objections de Julien sont rapportées tout du long.
3. *De perfect. justitiae,* 20, 22, M. 45. 301, 303.
4. *De peccat. mer.,* 2. 30, M. 45. 169.

fit valoir ces textes. Il apporta également quelques-unes des formules de prières contenues dans l'Écriture : « Convertissez-nous, Dieu des vertus! — Donnez-moi l'intelligence, pour que j'apprenne vos commandements! — Enseignez-moi vos justices! » Et alors se retournant vers ses adversaires, il leur dit : « Quand nous tenons ce langage, quelle est notre pensée sinon celle-ci : donnez-nous la force d'accomplir ce que vous nous commandez [1]? » Puis, allant plus loin, il montra que les chrétiens, eux aussi, étaient soumis à la loi commune; qu'eux aussi avaient besoin du secours de Dieu. N'était-ce pas à des fidèles baptisés que saint Paul avait dit : « La chair lutte contre l'esprit et l'esprit contre la chair... ; d'où il résulte que vous ne faites pas ce que vous voulez? » Et la prière : « Ne nous induisez pas en tentation, mais délivrez-nous du mal », n'était-elle pas prononcée par les fidèles [2]? « Or, observa le saint docteur, pourquoi les fidèles prient-ils, s'ils n'ont pas besoin de secours? Et de quel mal demandent-ils à être délivrés, sinon de ce corps de mort dont, au témoignage de saint Paul, la grâce de Dieu donnée par Jésus-Christ peut seule nous délivrer [3]? » Inutile d'ajouter que l'auteur du *De perfectione justitiae* sut concilier avec ces textes ceux dont se réclamait son adversaire. Ce lui fut chose aisée. Que disaient en effet ces textes? Que Dieu a imposé une loi à l'homme, et que l'observation de cette loi est, non seulement possible, mais facile à l'homme : « Je n'en disconviens pas, répondit Augustin. Nous pouvons observer la loi et nous le pouvons facilement, mais avec la grâce. Céleste n'a pas vu que les textes en question supposent l'homme assisté du secours divin. Là est son erreur [4]. »

Après avoir recueilli les enseignements de l'Écriture sur la nécessité de la grâce, saint Augustin s'enquit auprès d'elle des règles qui président à la distribution du secours divin. Ici, les deux textes : *Omne quod non est ex fide peccatum est* [5], et :

1. *De peccat. mer.*, 2. 5, M. 44. 154.
2. *De natura et gratia*, 61 et 62. M. 44. 277.
3. *De perfectione justitiae*, 21 et surtout 40, M. 44. 302 et 314.
4. *De perfect. justit.*, 21, p. 302.
5. Sur ce texte, voir : *Ep.* 194. 9, fin, M. 33. 877; *De nuptiis...* 1. 4, M. 44. 415; *Contra Jul.* 4. 27, M. 44. 751 et 752; *Ib.* n. 24, p. 750; *In Jo.* tr. 86. 2,

Justus ex fide vivit [1], lui offrirent une première solution. Il conclut que la grâce nécessaire à la production des bonnes œuvres était accordée à ceux-là seulement qui ont la foi, et il établit la maxime suivante : « C'est la foi qui obtient la grâce nécessaire pour résister au péché ; c'est la grâce qui guérit l'âme du vice ; c'est la guérison de l'âme qui donne le libre arbitre ; c'est le libre arbitre qui fait aimer la justice ; c'est l'amour de la justice qui fait accomplir la loi [2]. »

Et la foi elle-même, d'où venait-elle ? Jaillissait-elle des profondeurs de notre âme ? Ou bien au contraire prenait-elle sa source au ciel ? Elle, le principe de toutes les bonnes œuvres, était-elle une grâce ? Était-elle le fruit de notre libre arbitre ? Jusqu'à son épiscopat, saint Augustin — c'est lui-même qui nous l'apprend [3] — s'était prononcé pour cette dernière hypothèse. Mais diverses formules de l'Écriture lui firent reconnaître son erreur. Notre-Seigneur avait dit : « Personne ne peut venir à moi si mon Père ne l'attire. » Or, que signifiaient ces paroles, sinon que, pour croire au Sauveur, c'est-à-dire pour avoir la foi, il faut être attiré par Dieu et être atteint par la touche de la grâce [4] ? Saint Paul surtout avait dit : « Nous sommes justifiés gratuitement par la grâce de Dieu. — Qui est-ce qui a donné à Dieu le premier, pour qu'il ait quelque chose à recevoir en retour ? — Dieu donne à chacun la mesure de foi. — Qu'avez-vous, que vous n'ayez reçu ? Et si vous avez tout reçu, pourquoi vous glorifiez-vous comme si vous n'aviez rien reçu ? » Or l'apôtre aurait-il pu tenir ce langage si, pour croire, nous

---

M. 35. 1851 ; *De praedest. sanctorum*, 20, M. 44, 975 ; *Ad Bonifac.* 3. 14, M. 44. 598 ; *De gestis Pelagii*, 34, M. 44. 341.

1. Sur ce texte, voir : *Cont. Jul.* 4. 17, M. 44. 745 : « Absit ut sit in aliquo vera virtus nisi fuerit justus. Absit autem ut sit justus vere nisi vivat ex fide : *Justus enim ex fide vivit.* — *De praed. sanct.* 20, M. 44. 975 ; *Ad Bonifac.* 3. 14, M. 44. 598.

2. *De spiritu et littera*, 52 ; M. 44. 233. « Per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum » : *De gestis Pelagii*, 34, M. 44. 341 ; *De praedest. sanctorum*, 7, M. 44. 965 ; *De patientia*, 17, M. 40. 621.

3. Voir : *Retract.* 1. 23, 2, M. 32. 621 : « Nondum diligentius quaesiveram nec adhuc inveneram qualis sit electio gratiae... » Voir encore : *De praedestin.* 7, M. 44. 965.

4. *Ad Bonifac.* 1. 6, M. 44. 553 : « Legant etiam quod ipse Dominus ait : *Nemo potest venire ad me...* ubi ne quisquam putet aliud dictum esse venire de me quam credere in me. » *Ibid.* 1, 37, p. 568.

n'avions besoin que de notre libre arbitre [1]? Augustin comprit que la foi était un don divin. A la veille de mourir, il expliqua que le texte : *Quid autem habes quod non accepisti,* avait le plus contribué à former sa conviction [2].

Restait une dernière énigme à résoudre. Tous les hommes n'ont pas la foi : c'est là un fait dont chaque génération donne le spectacle. Quelle est la cause de ce fait? Tient-il à ce que la grâce de croire au Sauveur n'a pas été offerte à tous? Tient-il, au contraire, à ce que cette grâce, présentée à tous, n'a pas été acceptée par tous? La seconde solution avait toutes les sympathies. On aimait à dire que Dieu ne refuse à personne le don de la foi, mais que ce don est rejeté par les hommes de mauvaise volonté. Et l'on appuyait ce sentiment sur le célèbre verset des *Épitres pastorales : Dieu veut que tous soient sauvés* [3]. Mais, outre que le cas des enfants morts sans baptême restait en dehors de cette explication [4], que devenaient avec elle les textes de saint Paul : « Dieu a pitié de qui il veut et il endurcit qui il veut. — Il dit à Moïse : Je ferai miséricorde à qui je voudrai. — Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire, avec la même argile, un vase d'honneur et un vase d'un usage vil [5]? » Amené par l'état de la controverse à ne se préoccuper que de la grâce efficace et de la volonté absolue de Dieu, l'auteur de l'*Enchiridion* soutint que ces textes étaient inconciliables avec l'hypothèse d'une grâce universelle de la foi [6]; et comme, d'ailleurs, Dieu peut toujours obtenir de nous ce qu'il veut, il conclut que le don de la foi n'était pas donné à tous [7].

---

1. *Ep.* 194. 6 et 9, M. 33. 876 et 877; *De spiritu et litt.* 56 et 57, M. 44. 237. Augustin fait encore appel à d'autres textes qu'on trouvera dans les endroits indiqués.

2. *De praedest.* 7, M. 44. 965.

3. *Enchirid.* 97, M. 40. 276 : « Quando enim quaeritur causa cur non omnes salvi fiant, *responderi solet quia hoc ipsi nolunt.* » Il vient de citer le texte : *Omnes homines vult salvos fieri.*

4. *Ibid.*, p. 276 : « Quod quidem dici de parvulis non potest quorum nondum est velle seu nolle. »

5. Textes cités dans : *Enchirid.* 99, M. 40, 278.

6. *Ep.* 217. 19, M. 33. 985; *Enchirid.* 99 et suiv., M. 40. 278 et suiv.

7. *Enchirid.* 103, M. 40. 280 : « Non tamen ideo debemus omnipotentissimae Dei voluntati aliquid derogare, sed ita intelligere quod scriptum est : *Qui omnes homines vult salvos fieri,* tanquam diceretur nullum ho

Mais il fallait se mettre en règle avec le texte des *Épîtres pastorales.* Il en proposa trois traductions. Dieu, dit-il, veut le salut de tous les hommes, ou bien en ce sens qu'il choisit ses élus dans *toutes* les nations, dans *tous* les âges, et dans *toutes* les conditions ; ou bien encore en ce sens que *tous* ceux qui sont sauvés, le sont par sa volonté, et que personne ne va au ciel sans qu'il l'ait voulu ; ou bien enfin en ce sens qu'il nous inspire à nous le désir du salut de *tous* les hommes et qu'il nous demande de prier pour *tous*, bien que notre prière ne doive pas être exaucée. « Qu'on l'entende comme on voudra, concluait-il, pourvu qu'on ne nous force pas à croire que le Dieu tout-puissant ait voulu qu'une chose fût, et que cette chose n'ait pas été. » « Comment, disait-il ailleurs, comment ose-t-on affirmer que la grâce est offerte à tous les hommes et que ceux-là seuls ne la possèdent pas qui l'ont rejetée ! On prétend appuyer cette assertion sur la parole de saint Paul : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Mais ne voit-on pas que cette grâce est refusée à un grand nombre d'enfants, et que la plupart d'entre eux meurent sans elle ? Pourtant ils ne la refusent pas : parfois même leurs parents désirent la leur procurer et recourent vite aux ministres ; ceux-ci sont tout prêts ; néanmoins l'enfant meurt avant qu'on ait pu le baptiser. Évidemment Dieu ne voulait pas lui accorder la grâce. Il est clair que l'on fausse le sens des paroles de l'apôtre, quand on ne veut pas se rendre à cette vérité si manifeste. Oui, le sort des enfants qui meurent sans baptême prouve, sans réplique possible, que les êtres si nombreux qui sont privés du salut, le sont, non par suite de leur propre refus, mais par le refus de Dieu lui-même [1]. »

---

minem fieri salvum nisi quem fieri ipse voluerit, non quod nullus sit hominum nisi quem salvum fieri velit, sed quod nullus fiat nisi quem velit, et ideo sit rogandus ut velit : quia necesse est fieri si voluerit... Aut certe sic dictum est : *Qui omnes homines vult salvos fieri,* non quod nullus hominum esset quem salvum fieri nollet... sed ut *omnes homines* omne genus humanum intelligamus per quascunque differentias distributum, reges, privatos, nobiles, ignobiles..., mares, feminas, infantes... » Il ajoute : « Quocunque alio modo intellegi potest dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri et non factum esse. » Voir encore : *De correptione et gratia,* 44 et 46, M. 44. 943 et 944 ; *Contra Jul.* 4. 42, M. 44. 759 ; *De civitate*... 22. 2, 1 et 2, M. 41. 753.

1. *Ep.* 217. 19, M. 33. 985.

En 429, Augustin apprit que certains moines de Marseille protestaient contre quelques-unes de ses assertions. Ces hommes vénérables, ardents adversaires de Pélage, croyaient sincèrement à la nécessité de la grâce; toutefois ils estimaient que l'évêque d'Hippone avait tort d'étendre l'action de la grâce jusqu'à la foi, et surtout de refuser à Dieu la volonté de sauver tous les hommes. Selon eux, le secours divin était offert à tous sans exception et ceux-là seuls en étaient privés qui l'avaient rejeté; il exigeait donc certaines dispositions préalables; or la foi était l'une de ces dispositions. L'auteur de l'*Enchiridion* écrivit contre ces nouveaux adversaires le *De praedestinatione sanctorum* et le *De dono perseverantiae*. Il se borna, du reste, à reproduire les textes que nous connaissons, et à les commenter dans le sens que nous savons. Arrivé devant la célèbre maxime des *Épîtres pastorales*, il fit l'observation suivante : « Supposons une ville où il n'y a qu'un maître d'école. Nous disons : ce maître enseigne à lire à *tout* le monde; non pas parce qu'il fait l'école à tous, mais parce que *tous* ceux qui savent lire ne le savent que par lui. C'est dans le même sens que Dieu apprend à tous à aller au Christ[1]. » Quelques mois plus tard, le saint docteur quittait la terre pour se rendre dans un monde meilleur.

Saint Prosper[2], saint Léon[3], l'auteur du *De vocatione gentium*[4], saint Fulgence[5], saint Grégoire[6], le vénérable Bède[7], proclamèrent la nécessité de la grâce; ils englobèrent dans son action la foi elle-même; ils empruntèrent à l'évêque d'Hippone ses autorités bibliques. On doit donc reconnaître que la théologie scripturaire de la grâce, au moins considérée dans

1. *De praedest.*, t. 14, M. 44. 971.
2. *Epist. ad Rufinum*, 5 et 7, M. 45. 1796. Collections de textes scripturaires parmi lesquels : *Omne quod non est ex fide peccatum est; Justus meus ex fide vivit.*
3. *Sermo* 38. 3, M. 54. 261. Il cite : *Sine me nihil potestis facere; Deus est enim qui operatur in vobis velle et perficere.* Voir aussi : *Ep.* 1. 3, M. 54. 595.
4. *De vocatione...* 1. 22; 2. 7, M. 51. 675 et 692.
5. *De fide ad Petrum*, 34 et 35, M. 40. 775.
6. *Moral.*, 24. 24, M. 76. 299; *Ibid.* 34. 40, p. 699.
7. *In Cantic. praefat.*, M. 45. 1740; surtout n. 11, p. 1748. Il réfute Pélage par les textes : *Sine me nihil potestis facere; non volentis neque currentis sed miserentis Dei est.*

ses grandes lignes, a été fixée d'une manière définitive par saint Augustin. Et ce fait est d'autant mieux garanti que le concile d'Orange, dont les décisions avaient été rédigées d'avance par le Saint-Siège, enseigna la nécessité de la grâce, même pour la foi, avec les références bibliques que nous avons déjà rencontrées sous la plume du docteur d'Hippone [1]. Pourtant exception doit être faite sur un point. On vient de voir comment l'auteur de l'*Enchiridion* et du *De praedestinatione sanctorum* expliquait le texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri*. Son interprétation n'arriva pas à s'imposer. Adoptée par Prosper [2] et Fulgence [3], elle fut rejetée par le *De vocatione gentium*, qui revint à l'interprétation traditionnelle, et professa l'existence d'un appel universel des hommes au salut [4]. Or ce livre représentait, avec quelques spéculations en plus, l'enseignement de l'Église romaine. Rome ne faisait pas de métaphysique. Elle croyait à la gratuité de la grâce, mais elle laissait à Dieu le soin de justifier son gouvernement. Aussi l'augustinisme qui fut adopté à Orange fut un augustinisme atténué et, en partie, transformé. Dans les canons de ce concile, et dans les considérations qui les suivent, on trouve certaines formules que saint Augustin n'eût pas approuvées sans de-

---

1. Voir le texte des canons de ce concile dans M. 45. 1785. Le canon 4 enseigne que Dieu « prépare » la volonté sans l'attendre, ce qui est prouvé par les textes : *Praeparatur voluntas a Domino* (Prov. 8. 35 selon les Sept.) et : *Deus est qui operatur in vobis velle et perficere*. Le canon 5 prouve que l' « initium fidei » vient de la grâce par le texte : *Gratia salvi facti estis per fidem et hoc non ex vobis, Dei enim donum est*. Plus loin (c. 7) on rencontre le texte : *Quid habes quod non accepisti*.

2. *Ep. ad Rufinum*, 12 à 14, M. 45. 1798. Ici Prosper réfute des adversaires qui veulent prouver par le texte : *Deus vult omnes homines*... que Dieu appelle tous les hommes au salut. Il répond : « Numquid non sunt de omnibus hominibus qui a praeteritis generationibus usque in hoc tempus sine Dei cognitione perierunt? Et si majoribus natu, quod non recte dicitur, mala opera..... obfuerunt... inter salvatos parvulos et non salvatos quae meritorum potuit esse discretio? » Voir encore : *Responsiones ad capitula calumniantium Gallorum*, 14 et 8, M. 45. 1835 et 1837; *Carmen de ingratis*, 2. 272 et 313, M. 51. 110 et 113.

3. *Ep.* 15, 10, M. 65. 438. Fulgence commente ainsi le texte : *Deus vult omnes*... : « Omnes praedestinati ipsi sunt quos vult Deus salvos fieri, qui propterea omnes dicuntur quia in utroque sexu, ex omni hominum genere... salvantur. » Voir encore : *De veritate praedestinationis*, 3. 20 et 23, M. 65. 661 et 663; *Ep.* 17. 61, M. 65. 490.

4. *De vocatione*... 2. 25, M. 51. 710; 2. 2, p. 687.

mander des explications; on n'y trouve pas la doctrine du particularisme de la grâce. Dans sa défaite, l'école marseillaise avait réussi à écarter l'interprétation augustinienne du texte : ***Deus vult omnes homines salvos fieri.***

§ II. LA GRACE SANCTIFIANTE.

Le pape saint Clément enseigne que les chrétiens constituent le peuple de Dieu et sont les brebis de son pâturage [1]. Son contemporain, pseudo-Barnabé, explique que le baptême, en même temps qu'il nous purifie, fait de nous les temples spirituels de Dieu qui habite en nous [2]. On lit dans saint Justin que le chrétien possède « la vertu de Dieu », qui le protège contre le démon [3]. Saint Irénée nous dit que le Fils de Dieu s'est fait homme, pour que les hommes deviennent fils de Dieu [4]. Il ajoute que l'homme parfait, c'est celui qui possède l'Esprit de Dieu, et qui est son temple [5]. Il est facile d'assigner à la plupart de ces formules une origine biblique. Du reste, saint Irénée se réfère ouvertement à saint Paul et appuie ses enseignements sur le célèbre passage de la *Première épître aux Corinthiens*, où on lit que le chrétien est le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en nous.

Les textes que nous venons de résumer nous présentent le chrétien tantôt comme « le fils de Dieu », tantôt comme le « temple du Saint-Esprit ». Il est peu d'écrivains ecclésiastiques, à partir du troisième siècle, qui n'aient signalé l'un ou l'autre de ces aspects de l'action du baptême. Mais, le plus souvent, on se borna à s'inspirer de l'Écriture sans la citer. On n'a donc pas à rapporter ici les expressions dont se servent saint Cyprien [6], l'auteur des *Constitutions apostoliques* [7], saint Basile [8],

---

1. *Ad Cor.* 59. 4. (manque dans Migne; voir les éditions récentes) : ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου.
2. *Barnab.* 16. 8 et 10, M. 2. 773 et 776 : διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ.
3. *Dial.*, 116, M. 6. 744. Voir aussi : *Ibid.*, 54. p. 593.
4. *Haer.*, 3. 19. 2, M. 7. 938.
5. *Haer.*, 5. 6, 1 et 2, M. 7. 1137 et suiv.
6. *Ep.* 1. 14 et 15, M. 4. 221 et 222. Voir encore : *Ep.* 76. 14, M. 3. 1149 (dans HARTEL, *ep.* 69.)
7. *Constit. ap.*, 8. 8, M. 1. 1081.
8. *De Spiritu Sancto*, 61, M. 32. 181.

saint Grégoire de Nazianze[1], saint Ambroise[2], l'Ambrosiastre[3], etc., pour décrire la dignité du chrétien. Exception doit être faite pour saint Athanase, saint Augustin et saint Cyrille d'Alexandrie. L'auteur des *Discours contre les ariens* enseigne que c'est le Saint-Esprit qui, en descendant dans nos âmes, nous fait fils de Dieu[4]. Et, s'il ne prouve pas cette assertion par l'autorité de l'Écriture, du moins il appuie sur des textes bibliques chacun des éléments qui la constituent. Il rappelle en effet que saint Jean a dit dans sa première épître : « Dieu est en nous, parce qu'il nous a donné de son Esprit », et que le même apôtre a écrit dans son évangile : « Il a donné à tous ceux qui l'ont reçu, le pouvoir d'être enfants de Dieu ». Le docteur d'Hippone enseigne, lui aussi, que le chrétien est fils de Dieu, par adoption ; et il se réfère sur ce point aux deux textes : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri; Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus*[5]. Il enseigne également que le Saint-Esprit habite en nous[6], qu'il descend même dans l'âme des petits enfants baptisés[7] ; et les expressions de saint Paul : *Spiritus Dei habitat in vobis; Quisquis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus,* lui servent à prouver cette assertion. Seulement, à la différence des Pères grecs, il explique que les opérations des trois personnes divines sont inséparables, et que l'âme, dans laquelle habite le Saint-Esprit, est le temple de toute la divinité[8]. Enfin saint Cyrille aime à prouver la divinité du Saint-Esprit au moyen des textes de saint Paul et de saint Pierre qui enseignent que cette divine personne, en venant en nous, nous rend les temples de Dieu et nous fait participer à la nature divine[9].

---

1. *Orat.* 30. 6, M. 36. 112.
2. *In Luc.*, 8. 32, M. 15. 1774.
3. *In Rom.*, 4. 8, M. 17. 84.
4. *Orat.* 2. 61 ; 3. 19 ; 3. 24, M. 26. 276, 364, 373. Voir aussi ; *Ad Serap.*, 1. 24, M. 26. 585.
5. *In ps.* 49, 2, M. 36. 565.
6. *Ep.* 187. 16, M. 33. 837.
7. *Ibid.*, n. 26, p. 841.
Ibid., n. 16, p. 837.
9. *In Jo.*, 14. 16, M. 74. 257-260 ; *Ibid.*, n. 23, p. 292, etc. — Dans saint Ambroise, *Ep.* 43. 10, M. 16. 1132, le *consortium naturae divinae*, attesté par l'épître de saint Pierre, semble être appliqué à notre nature intellectuelle.

CHAPITRE IX.

L'ANGÉLOLOGIE.

On sait que, pendant les cinq premiers siècles, la spiritualité des anges fut généralement méconnue, et qu'on attribua à ces esprits célestes des corps aériens ou éthérés. Divers textes scripturaires servirent à appuyer cette croyance. Tout d'abord les versets suivants des psaumes : *L'homme a mangé le pain des anges* [1] *; Il fait des vents ses anges et de la flamme brûlante son messager* [2]. Saint Justin explique que les anges mangent au ciel ; il ajoute que leur nourriture est identique à celle dont fut nourri le peuple hébreu au désert [3]. Clément d'Alexandrie [4] et Tertullien [5] tiennent un langage analogue. « La substance des anges, dit saint Basile, est un souffle aérien ou un feu immatériel, selon ce qui est écrit : *Il fait des vents ses anges...* [6] » Avant lui, Tertullien avait apporté le même texte pour prouver que la substance angélique est « un souffle matériel » bien inférieur à l'âme humaine qui est à l'image de Dieu [7]. On fit aussi appel à la parole du Sauveur : *Erunt sicut*

---

1. Ps. 77. 25, Vulg.
2. Ps. 103. 4, Vulg.
3. *Dial.*, 57, M. 6.605. Ici saint Justin dit que deux des personnages qui apparurent à Abraham, à Mambré, étaient des anges. Puis il continue καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὡς δῆλόν ἐστιν ἡμῖν, τρεφόμενοι, κἂν μὴ ὁμοίαν τροφὴν ἧπερ οἱ ἄνθρωποι χρώμεθα τρέφονται. Il se réfère ensuite à : Ps. 77. 25, qu'il cite textuellement. Voir encore : *Dial.* 131, M. 6.781, en corrigeant le texte grec par la note de Maran.
4. *Paedag.*, 1. 6, M. 8. 300.
5. *Adv. Judaeos*, 3, M. 2. 605; *De carne Christi*, 6, M. 2. 765.
6. *De Spiritu Sancto*, 38, M. 32. 137 : ἡ μὲν οὐσία αὐτῶν ἀέριον πνεῦμα, εἰ τύχοι, ἢ πῦρ ἄϋλον. Suit la référence à : *Ps.* 103. 4.
7. *Adv. Marc.* 2. 8, M. 2. 294 : Adflatus Dei generosior spiritu materiali quo angeli constituerunt. Survient le texte de : Ps. 103. 4.

angeli Dei. Le grand polémiste africain qui vient d'être nommé prouve, par ce texte, que les élus posséderont « la substance angélique » [1]. Et c'est certainement à ce même texte que saint Augustin fait allusion, dans les nombreux endroits où il promet aux chrétiens qu'ils seront un jour « égaux » aux anges, ou qu'ils participeront à « la condition angélique » [2]. Notons enfin qu'un bon nombre de Pères, surtout pendant les les trois premiers siècles, appliquèrent aux anges — on le verra bientôt — l'histoire des « fils de Dieu » dont il est question au sixième chapitre de la *Genèse*. Expliquer la chute des esprits célestes par la volupté, c'était manifestement les supposer pourvus d'un organisme, sinon identique au moins analogue au nôtre [3]. Le récit génésiaque du mariage des « fils de Dieu » avec les filles des hommes fut donc comme le quatrième appui scripturaire de la doctrine qui attribuait aux anges des corps éthérés. Elle en trouva un cinquième dans les apparitions angéliques. En lisant dans la Bible que les messagers de Dieu étaient apparus aux patriarches et avaient même mangé avec eux, on se confirma dans la croyance aux organismes angéliques. « Les anges, lisons-nous dans un sermon de saint Augustin, bien qu'ils ne soient pas nés de la femme, ont néanmoins reçu un vrai corps, qu'il est en leur pouvoir de transformer, de manière à lui donner telle ou telle apparence, selon les exigences de leur ministère [4]. »

Mais ces prétendues preuves scripturaires des corps angé-

---

1. *Adv. Marc*, 3. 7, M. 2. 333 : « Et utique si Deus tuus veram quandoque substantiam angelorum pollicetur. Erunt enim, inquit, sicut angeli... » Toutefois noter la réserve du *De resurrectione carnis*, 62, M. 2. 885 : « Denique non dixit : Erunt angeli, ut homines conservaret. Non abstulit substantiam cui similitudinem attribuit. »

2. *In. ps*. 36, serm. 1. 10, M. 36. 361 : « ... securus expectas judicii diem quando recipias et corpus, quando immuteris ut angelo aequeris. » Voir : *In. ps*. 51, M. 36. 609; *In. ps*. 61. 1, p. 786; *In. ps*. 62. 6, p. 751; *In. ps*. 70. 12, p. 900 : « Jam in fine seculi, resurrectione corporis et immutatione in angelicum statum »; *In. ps*. 102. 6, M. 37. 1320; *In. ps*. 103, serm. 4. 9, M. 37. 1385; *In ps*. 126. 3, p. 1669.

3. C'est par cette considération que Dom Massuet (*Dissertat*. 3. 102, *De Irenaei doctrina*, M. 7. 357) attribue à saint Irénée la croyance aux corps éthérés des anges.

4. *Serm*. 12. 9, M. 38. 104 : « Unde illi quamvis non nati ex femina, verum tamen corpus habuerunt... »

liques furent toutes abandonnées avant le sixième siècle. Laissons de côté provisoirement le problème des « fils de Dieu » que nous rencontrerons plus loin. Dès le commencement du troisième siècle, Origène expliqua que les anges se nourrissent de la connaissance du Verbe, que c'est là leur pain et le pain destiné aux hommes [1]. Eusèbe s'inspira du grand docteur alexandrin : « Ne croyons pas, dit-il, que les Vertus angéliques se nourrissent d'un aliment sensible. Le Sauveur condamne dans l'Évangile ceux qui s'imaginent que la manne était le pain des anges, puisqu'il enseigne que les Hébreux ne seraient pas morts, s'ils s'étaient nourris dans le désert de la nourriture angélique... Ce qui assure aux Vertus célestes la vie éternelle, c'est la participation du Verbe [2]. » Nous retrouvons la même doctrine chez saint Cyrille d'Alexandrie [3], chez saint Augustin [4], qui l'avait lue sans doute dans les commentaires aujourd'hui perdus de saint Ambroise et de saint Hilaire. Nous la retrouvons encore chez le pseudo-Ambroise [5] et le pseudo-Jérôme [6]. Et si Théodoret rejette l'interprétation origéniste, c'est pour nous apprendre, sans doute à la suite de Théodore de Mopsueste, que « le pain des anges » doit s'entendre du pain donné aux Hébreux dans le désert « par l'intermédiaire des anges [7] ». Bref, à partir d'Origène, personne ne laissa place au ciel pour des repas matériels.

Le sermon dans lequel saint Augustin nous a enseigné que

---

1. *De orat.* 27, M. 11. 513 : ἐπεὶ δὲ καὶ οἱ ἄγγελοι σοφίᾳ τρέφονται θεοῦ... λέγεται ἐν ψαλμοῖς καὶ τοὺς ἀγγέλους τρέφεσθαι... τοιοῦτον δέ ἐστι τό Ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγεν ἄνθρωπος. Μὴ γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον πτωχεῦσαι ὁ νοῦς ἡμῶν ὡς οἰηθῆνα, σωματικοῦ τινος ἄρτου... τοὺς ἀγγέλους ἀεὶ μεταλαμβάνοντας τρέφεσθαι.
2. *In. ps.* 77. 25, M. 23. 917.
3. *In. ps.* 77. 24, M. 69. 1196.
4. *In ps.* 77. 17, M. 36. 995 : « Non est inefficax dare credentibus verum ipsum de cœlo panem quem manna significabat qui vere cibus est angelorum quos Dei verbum incorruptibiles incorruptibiliter pascit. »
5. *In Apocal.* vis. 1. 2. 17, M. 17. 781. L'auteur, qui est du huitième siècle, ne parle pas des anges, mais il dit que la manne du désert est susceptible d'un sens allégorique : « Per manna igitur sapientia quae Christus est intelligi potest. »
6. *In. ps.* 77. 25, M. 26. 1050 : « Panem angelorum manducavit homo. Ipse homini cibum praebuit qui dixit : Ego sum panis vitæ... Ex hoc enim pane coeli sancti reficiuntur et angeli. »
7. *In Exod.*, interrog. 29, M. 80. 257.

les anges n'ont besoin, pour se montrer à nous, que de transformer leur corps, appartient aux premières années de son épiscopat. Plus tard, le grand docteur se rendit compte que les angélophanies étaient susceptibles d'une autre interprétation, et que les esprits célestes, quand ils voulaient se rendre sensibles, empruntaient peut-être à la matière cosmique un corps dont ils se revêtaient comme d'un habit [1]. Dès lors, la théorie des corps angéliques perdait l'un de ses principaux appuis, car rien n'empêchait de purs esprits de se façonner des organismes d'emprunt, à l'aide des éléments matériels, pour se mettre en rapport avec les hommes. Quant au texte : *Erunt sicut angeli Dei,* on l'étudia de plus près, lorsqu'on vit les origénistes s'en servir, pour attribuer aux élus une enveloppe éthérée sans rapport avec nos corps actuels. On comprit alors que la parole du Sauveur ne devait pas être trop pressée, et que l'expression *sicut angeli* promettait aux saints une condition analogue, mais non égale à celle des anges [2].

Restait le verset : *Il fait des vents ses anges et de la flamme brûlante son messager.* Mais déjà, au commencement du quatrième siècle, Eusèbe fit observer que la substance angélique n'était constituée ni par l'air ni par le feu, et que l'expression du psalmiste devait être considérée comme une métaphore [3]. Et cette observation fut accentuée par saint Grégoire de Nazianze [4] et par Théodoret [5].

Donc, à la fin du cinquième siècle, de toutes les bases scripturaires sur lesquelles les anciens avaient édifié leur croyance à la réalité des corps angéliques, aucune n'était plus debout. On n'avait pas cessé, notons-le bien, d'attribuer aux esprits célestes des organismes éthérés ou aériens. Tout au plus deux

---

1. *De Trinit.* 3. 5, M. 42. 870; *Enchirid.,* 59, M. 40. 260. Tertullien était allé plus loin dans cette voie. On lit en effet, dans : *Adv. Marc.* 3. 9, M. 2. 333, que les anges, quand ils apparaissent, empruntent un corps à la matière.

2. Voir saint Jérôme, *Ep.* 75. 2, M. 22. 687 : « Non natura et substantia corporum tollitur sed gloriae magnitudo monstratur. Neque enim scriptum est : *Erunt angeli,* sed : *sicut angeli.*

3. *Praepar. evang.,* 7. 15; M. 21. 552.

4. *Orat.* 28. 31, M. 36. 72.

5. *In. ps.* 103. 4, M. 80. 1696.

ou trois docteurs, comme saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse, entrevoyaient-ils la doctrine de la spiritualité absolue des anges [1]. Autour d'eux régnait encore la vieille croyance qu'eux-mêmes n'osaient combattre. Mais cette croyance n'était plus qu'un arbre sans racines, un édifice sans fondements. Un jour ou l'autre elle devait disparaître. On sait que l'Aréopagite présenta les anges comme des êtres purement spirituels, et qu'il eut pour disciples, sur ce point, le pape saint Grégoire et saint Jean Damascène [2]. Ce n'est pas le lieu d'exposer ici comment l'Aréopagite arriva à ce résultat. Il suffit que l'on sache qu'il ne s'inspira pas de considérations scripturaires. Toutefois, l'auteur de la *Hiérarchie céleste* crut devoir aller au-devant de l'objection que soulevait le psaume CIII. Il expliqua donc que la désignation des anges, sous le nom de « vents », était une métaphore destinée à peindre l'agilité et la subtilité des purs esprits qui sont au service de Dieu.

De tous les problèmes soulevés par l'angélologie, aucun n'intéressa autant l'esprit chrétien que celui des rapports des anges avec les hommes. Ajoutons qu'aucun ne donna lieu à des solutions aussi universellement acceptées [3]. Les Pères s'accordent, à peu près unanimement, à enseigner que certains anges sont préposés sur les nations ou les cités, d'autres sur les églises, et que d'autres enfin sont chargés de veiller sur chaque homme, ou du moins, sur chaque chrétien. Parmi les textes scripturaires qui servirent à appuyer cette croyance, quatre surtout doivent être mentionnés : l'endroit du *Deutéronome* où la leçon des Septante nous dit que Dieu fixa le nombre des peuples d'après le nombre des anges [4] ; le passage de Daniel qui raconte la lutte de Michel contre l'ange des Perses [5] ;

1. Voir : TURMEL, *Revue d'Histoire et de Littérature relig.*, 3 (1898), p. 425.
2. *Ibid.* 4 (1899), p. 219 et 230. La spiritualité des anges est nettement enseignée dans une lettre de Licinianus (M. 72. 691 et suiv.) ; mais cette pièce, inconnue à Isidore de Séville (*De viris ill.* 42) est sûrement un faux littéraire analogue au pseudo-Dexter. Quant à Isidore que l'on range souvent parmi les partisans de la spiritualité des anges, il est resté fidèle à la vieille doctrine.
3. Voir : *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 3 (1898), p. 537 et s.
4. *Deut.* 32. 8. « ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη... ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. » Dans le texte hébreu et dans la Vulgate, qui suit ce texte, il est question des fils d'Israël.
5. *Dan.* 10. 13.

la parole du Sauveur relative aux anges des petits enfants qui voient Dieu au ciel [1] ; les observations adressées par l'auteur de l'*Apocalypse* aux anges des églises d'Asie Mineure [2]. Dès la fin du premier siècle, Clément de Rome utilisa le texte du *Deutéronome* [3]. Au siècle suivant, Clément d'Alexandrie y fit allusion [4]. Origène s'y référa fréquemment [5]. Puis ce furent Eusèbe [6], saint Hilaire [7], saint Basile [8], saint Jean Chrysostome [9], Théodoret [10], saint Cyrille d'Alexandrie [11], qui prouvèrent par Moïse que Dieu avait mis chaque nation sous la garde d'un ange.

Le *Deutéronome* ne mentionnait que les nations. Mais le texte de saint Matthieu : *Leurs anges voient la face du père qui est dans le ciel,* avait une autre portée. Origène conclut de cette parole du Sauveur que chaque homme a un ange gardien [12]. Saint Hilaire [13], saint Basile [14], saint Jean Chrysostome [15], Théodoret [16] firent appel, eux aussi, au célèbre verset du premier

---

1. *Matth.* 18. 10.
2. *Apoc.* chap. 2 et 3.
3. 1 Cor. 29. 1, M. 1. 269. Clément cite le texte du Deutéronome pour appuyer et légitimer cette assertion : προσέλθωμεν οὖν αὐτῷ (θεῷ)... ὅς ἐκλογῆς μέρος ἡμᾶς ἐποίησεν ἑαυτῷ. Le texte du Deutéronome explique que, si les autres peuples ont été confiés à la garde des anges, le Seigneur s'est réservé Israël; Clément observe que le véritable Israël est le peuple chrétien qui, par conséquent, est sous la juridiction immédiate du Seigneur.
4. *Stromat.*, 6. 17, M. 9. 389; *Ibid.* 7. 2, M. 9. 413.
5. *In Genes.*, 9. 3, M. 12. 213; *In Exod.*, hom. 8. 12, M. 12. 352.
6. *In Luc.*, hom. 35, M. 13. 1890; *Contra Celsum*, 5. 29, M. 11. 1224.
7. *Dem. evang.*, 4. 10, M. 22. 272.
8. *In ps.* 129. 7, M. 9. 722.
9. *Adv. Eunom.*, 3. 1, M. 29. 656. Saint Basile prouve d'abord, par Matth. 18, que chaque fidèle a son ange gardien. Puis Deutér. et Dan. lui servent à démontrer que chaque nation a le sien.
10. *In Coloss.*, hom. 3. 3, M. 62. 322. Il ne cite pas le texte du Deutér., mais il le vise, car il dit que chaque nation avait jadis son ange, mais que, aujourd'hui, chaque fidèle a le sien.
11. *Contra Jul.*, 4, M. 76. 680 (simple allusion).
12. *De princip.*, 2, 10. 7, M. 11. 240. « ... Quoniam unicuique fidelium, etiamsi minimus sit in Ecclesia adesse angelus dicitur qui etiam semper videre faciem Dei Patris a Salvatore perhibetur. » Voir encore : *In Luc*, hom. 23; *In Num.*, hom. 20. 3.
13. *In ps.* 129. 7, M. 9. 722 : « Sunt et, Domino docente, pusillorum angeli quotidie Deum videntes. »
14. *Adv.*, *Eunom.* 3. 1, M. 29. 656.
15. *In Coloss.*, hom. 3. 3, M. 62. 322.
16. *In Dan.*, 10. 13, M. 81. 1496.

évangile. Quant à saint Jérôme [1], on connaît le commentaire qu'il donna à ce texte : *Magna dignitas animarum ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum*[2].

La doctrine des anges gardiens des églises fut proclamée et appuyée sur l'*Apocalypse* par Origène [3], puis par saint Hilaire [4], saint Basile [5], saint Grégoire de Nazianze [6]. Pour ce qui est du texte de Daniel, on le trouve souvent associé au passage du *Deutéronome,* notamment dans saint Basile et dans Théodoret.

Après la doctrine des anges gardiens, ce qui préoccupa le plus la pensée des Pères dans la sphère de l'angélologie, ce fut la chute des esprits célestes. Plusieurs docteurs des trois premiers siècles, par exemple, saint Justin [7], Athénagore [8], saint Irénée [9], Tertullien [10] et saint Cyprien [11], dirent que Satan avait été jaloux des faveurs accordées par Dieu à Adam ; et ils expliquèrent sa chute par ce sentiment de jalousie [12] : mais ils ne donnèrent aucune référence scripturaire. Origène, au contraire, qui attribua à l'orgueil la faute du prince de la cour céleste, motiva son opinion par les paroles suivantes que le prophète Isaïe met dans la bouche du roi de Babylone : « Je monterai au ciel, j'élèverai mon trône au-dessus des étoiles de Dieu... je serai semblable au Très-Haut [13]. » Ce texte devint classique. Ce fut par lui que les docteurs du

---

1. *In Matth.*, 18, 10. M. 26. 130.
2. Quelques autres textes ont aussi été mis à profit. Origène (*In Numer.* hom. 11. 4, M. 12. 647) fait appel à Act. 12. 15: *C'est son ange.* Saint Basile, *Adv. Eunom.*, 3, 1, M. 29. 656, cite Gen. 48. 16 et Ps. 33. 8.
3. *In Num.*, hom. 20, 3, M. 12, 733; *In Luc.*, hom. 13, M. 13. 1831.
4. *In ps.* 129. 7, M. 9. 722.
5. *In Isaï.*, 1. 46. M. 30. 208.
6. *Orat.*, 42. 9, M. 36. 469.
7. *Dial.*, 124. M. 6. 765
8. *Legat.*, 24. M. 6. 948.
9. *Haer.*, 3, 23. 8; 4, 40. 3; 5, 24. 4. M. 7. p. 965, 1113, 1188.
10. *Adv., Marc.* 2. 10, M. 2, 297; *De patient.* 5, M. 1. 1256.
11. *De zelo et livore*, 4. M. 4. 641.
12. Voir encore : Méthode, *De resurrect.* 7. M. 18. 293; Lactance, *Divin. Instit.* 2. 9, M. 6. 294.
13. *De principiis*, 1, 5. 5. M. 11. 163; *In Num.* hom. 12. 4. M. 12. 665.

quatrième siècle, et des siècles suivants, expliquèrent la chute de Satan.

Les mêmes Pères, qui plaçaient dans la jalousie le péché du chef des anges rebelles, appliquaient à son armée, c'est-à-dire aux démons, l'histoire du chapitre VI de la Genèse, et racontaient qu'un certain nombre d'esprits célestes s'étaient laissé entraîner à la luxure. Cette théorie, que l'on rencontre dans saint Justin [1], Athénagore [2], saint Irénée [3], Clément d'Alexandrie [4], Tertullien [5], saint Cyprien [6], Méthode [7], Lactance [8], saint Ambroise [9], Sulpice Sévère [10], portait avec elle sa référence scripturaire. Hâtons-nous de dire qu'Origène la rejeta avec dédain [11], et qu'à la suite du grand docteur alexandrin, saint Hilaire [12], saint Grégoire de Nazianze [13], saint Jean Chrysostome [14], saint Jérôme [15], Cassien [16], l'abandonnèrent.

Toutefois Origène se borna à dire que les mauvais anges s'étaient rendus coupables, avant la création du monde matériel, d'une faute mystérieuse qu'il n'osa pas préciser [17]. Il

1. Apol. 2. 5, M. 6. 452.
2. *Legat.*, 24. M. 6. 948.
3. *Haer.*, 4. 36, 4; 4. 16, 2, M. 7. 1093 et 1016.
4. *Paedag.*, 3. 2, M. 8. 576; *Stromat.* 3. 7; 5. 1; 7. 7, M. 8. 1161; M. 9. 24, 468.
5. *De idololat.*, 9, M. 1. 671. *De virg. velandis*, 7. M. 2. 899; *De cultu feminarum*, 1. 2, M. 1. 1305.
6. *De habitu virg.*, 14, M. 4. 453.
7. *De resurrect.*, 7, M. 18. 293.
8. *Div. Institut.*, 2. 15, M. 6, 330.
9. *De virginibus*, 52 et 53, M. 16. 203; *De Noe et arca*, 8, M. 14. 366.
10. *Chronic.*, 1. 2, M. 20, 496.
11. *Contra Cels.*, 5. 54 et 55. M. 11. 1268; *De princip.* 1, 8. 4, M. 11, 179.
12. *In ps.* 132. 6, M. 9. 749.
13. *Poëm. theol.*, 7. 69, M. 37. 444.
14. *In Genes.* homil. 22. 2, M. 53. 187.
15. C'est ce que l'on peut induire du fait qu'il range le livre d'Hénoch parmi les apocryphes. Voir : *In Tit.* 1. 12, M. 26, 573. Dans *In Isaï.* 54. 10, M. 24. 521, il résume le récit de pseudo-Hénoch dont il laisse, dit-il, l'appréciation au lecteur.
16. *Collat.*, 8. 21, M. 49. 755.
17. *De princip.*, 1, 8. 4, M. 11. 179. Il dit d'abord des bons anges que nous ignorons comment ils ont acquis leur dignité actuelle : « Licet non sit nostrum vel scire vel quaerere qui illi actus fuerint per quos in istum ordinem venire meruerint. » Il ajoute que les mauvais anges doivent leur condition actuelle à leurs crimes. On s'aperçoit, en le lisant, qu'il

n'entreprit d'expliquer ni quels étaient les « fils de Dieu » du chapitre VI de la Genèse, ni comment les anges rebelles avaient été induits au mal. Il y avait là deux problèmes à résoudre. La solution du premier ne se fit pas attendre. Jules Africain, sans prétendre repousser absolument l'interprétation des anciens Pères, proposa, à titre de conjecture, d'identifier les « fils de Dieu » avec les descendants de Seth [1]. Cette hypothèse fut favorablement accueillie. Saint Jean Chrysostome [2], saint Augustin [3], Cassien [4], Théodoret [5], saint Cyrille d'Alexandrie [6], enseignèrent que Moïse avait eu en vue les descendants de Seth lorsqu'il avait raconté l'histoire des « fils de Dieu » s'unissant aux fils des hommes.

Quant au second problème, il demeura assez longtemps à l'état d'énigme. Ou, plus exactement, dès les premières années du cinquième siècle, on s'accorda à mettre dans l'orgueil la cause de la chute des démons, mais cette explication ne fut assise sur aucun fondement scripturaire [7]. Cassien fut, semble-t-il, le premier à lui en donner un, en appliquant à la chute de Satan et des démons, l'endroit de l'*Apocalypse* où il est question d'un dragon, dont la queue balaie le tiers des étoiles du ciel, et à qui Michel livre un combat victorieux [8]. Il arriva ainsi à prouver par l'Écriture que les mauvais anges s'étaient laissé entraîner par Satan, et qu'ils avaient pris part à sa révolte orgueilleuse. Mais, jusqu'au douzième siècle, l'interprétation de Cassien ne rallia que deux ou trois

---

ignore quels furent ces crimes, tout autant qu'il ignore quels furent les mérites des bons anges.

1. *Chronograph.*, 2, M. 10. 65.
2. *In Genes.*, homil. 22. 2, M. 53. 187.
3. *Enchirid.*, 28, M. 40. 246; *De civit.* 12. 6, M. 41. 353.
4. *Collat.*, 8. 21, M. 49. 755.
5. *Haeret., fab.* 5. 7. M. 83. 497.
6. *In Genes.*, 2. 2, M. 69, 53 à 56.
7. Saint Augustin (*De civit*, p. 353) se réfère à *Eccles.* 10. 15 : « Initium omnis peccati superbia », mais ce texte, s'il prouve que le diable pécha par orgueil, ne prouve pas que les démons furent entraînés par l'exemple du diable. Aussi on ne le trouve guère utilisé.
8. *Collat.*, 8. 8, M. 49. 735 : « Quos tamen non solos ex illo beatissimae stationis apice ruisse Scriptura commemorat, dicens tertiam partem stellarum draconem secum pariter pertraxisse. »

suffrages[1]. Depuis saint Irénée, on considérait le combat de Michel avec le dragon comme une prophétie symbolique de la lutte que l'Église aurait à soutenir, à la fin des temps, contre les apostats et les hérétiques. On resta généralement fidèle à l'explication de saint Irénée, et par là même, on laissa sans appui scripturaire la doctrine de la complicité des démons au péché de Satan[2].

Ce serait exagérer l'importance des autres chapitres de l'angélologie que de s'arrêter longuement sur leur théologie scripturaire. Bornons-nous donc aux renseignements qui suivent. On chercha souvent une indication sur le chiffre des anges, dans la parabole évangélique des quatre-vingt-dix-neuf brebis laissées par le pasteur qui court à la recherche de la centième. Méthode[3], saint Hilaire[4], saint Cyrille de Jérusalem[5], saint Grégoire de Nysse[6], saint Ambroise[7] et saint Augustin[8] lui-même conclurent de là que les anges étaient quatre-vingt-dix-neuf fois plus nombreux que le genre humain. Mais ce principe d'évaluation fut rejeté par le pape saint Grégoire qui, appuyé sur le texte du *Deutéronome : Constituit terminos populorum juxta numerum angelorum Dei,* enseigna que les chiffre des élus humains serait égal à celui des anges restés fidèles[9]. Et saint Augustin l'oublia fréquemment, car il déclara, à différentes reprises, que les

1. Par ex. : Cassiodore, M. 70. 1411.
2. Irén., *Haeres.* 2, 31. 3, M. 7. 825; Hippolyte, *De Christo et Antichr.* 60, M. 10. 780, qui applique le chap. 12 de l'Apocalypse à la fin des temps, sans toutefois mentionner notre texte; Origène, *In Math.* 23. 49, M. 13. 1674; Saint Grégoire le Grand, *Homil. in Evang.* 34, 9, M. 76. 1251; *Moral.* 32. 25, M. 76. 651; Bède, *In Apocal.* 12, M. 93. 167.
3. *Dans Photius, Cod.* 237.
4. *In Matth.*, 18. 6, M. 9. 1020.
5. *Catech.*, 15. 24, M. 33. 904.
6. *Adv. Eunom.*, 4, M. 45. 636; *Ib.* 12, p. 889.
7. *In Luc.* 7. 210, M. 15. 1756.
8. *Collatio cum Maximo.*, 2. 9. M. 42. 727 : « Ad quorum multitudinem, ut legimus in evangelio, omne genus humanum ad unam comparavit ovem. »
9. *Homil. in Evang.*, 34. 11, M. 76. 1252. On croyait que le nombre des élus humains serait de beaucoup inférieur à celui des damnés. L'hypothèse de l'égalité numérique des élus angéliques et humains entraînait donc comme conséquence la supériorité numérique du genre humain sur l'armée angélique.

élus combleraient, tout au plus, avec quelque excédent, les vides faits par les anges rebelles [1].

Avant saint Augustin, on admit généralement que les anges résidant au ciel avaient ignoré le mystère de l'incarnation jusqu'au jour de l'ascension du Sauveur, et que les anges répandus dans l'air avaient été instruits des dogmes de la foi par l'Église. Trois textes scripturaires servaient à appuyer ce sentiment : l'endroit de l'*Épître aux Éphésiens* où saint Paul dit que les principautés et les puissances ont été instruites par l'Église des trésors de la sagesse de Dieu [2]; les passages suivants d'Isaïe et des psaumes : *Quel est celui qui vient d'Édom* [3] ? *Quel est ce roi de gloire* [4] ? dans lesquels on croyait reconnaître des questions posées par les anges du ciel au moment de la rentrée du Sauveur dans le royaume de la gloire [5]. Saint Augustin répudia cette exégèse, et il enseigna que les anges avaient connu l'incarnation avant qu'elle fût réalisée [6]. Pour écarter l'objection soulevée par le texte de l'*Épître aux Éphésiens*, il expliqua que l'apôtre avait en vue, dans cet endroit, l'Église angélique [7].

On connaît les deux principales solutions qui furent données

---

1. *Enchirid.*, 29, M. 40. 246; *De civitate*, 22. 1. 2, M. 41. 752. Il incline à croire que les anges ne sont pas aussi nombreux que le genre humain (voir *De civit.* 20. 14, M. 41. 680), mais en somme il ignore (*De civit.* 15. 1, p. 437). Dans : *Quaestiones evangel.* 2. 32, M. 35. 1344, il applique aux justes et aux pécheurs la parabole des quatre-vingt-dix-neuf brebis.

2. *Ephes.* 3. 10. Voir saint Grég. de Nysse, *In Cantic.* Homil. 8, M. 44. 947; saint Jérôme, *In Ephes.* 3. 10, M. 26. 483; saint Jean Chrys., *In Ephes.*, hom. 7. 1, M. 62. 50; *In Jo.* hom. 1. 5, M. 59., 28; *De incomprehensib.*, hom. 4. 2, M. 48. 729. Ce commentaire a sans doute été emprunté à Origène. Nous n'avons plus son travail sur l'*Épître aux Éphésiens*, mais on peut facilement restituer l'interprétation qu'il donnait de ce texte en lisant : *In Luc.* hom. 23, M. 13. 1862.

3. *Is.* 63. 1.

4. Ps. 23. 8.

5. Voir : saint Justin, *Dial.*, 36, M. 6. 553; saint Grég. de Nysse, *Hom. de Ascens.* 46. 694; saint Cyrille de Jér., Cat. 14. 24, M. 33. 858; saint Ambroise, *De fide*, 4. 14 et 20, M. 16. 619 et 621; *De instit. virg.* 39, M. 16. 315; saint Jérôme, *In Isaï.* 63. 4, M. 24. 610 et 611; Théodoret, *In Ephes.*, 3. 2, M. 82. 529.

6. *Genes. litt.*, 5. 38, M. 34. 334: *De civit.*, 7. 32, M. 41. 221; *Ibid.*, 11. 29, p. 343.

7. *Genes. litt.*, 5. 38, M. 34. 334.

au problème de la date de la création des anges [1], à savoir : la solution de l'antériorité au monde sensible, adoptée par presque tous les Pères grecs [2] ainsi que par plusieurs Pères latins ; et la solution de la simultanéité, reçue dans l'Église latine depuis saint Augustin. Les partisans de l'antériorité firent parfois appel — c'est au moins le cas de Cassien [3] — au texte de Job qui nous montre les anges applaudissant à la création des astres [4]. Le pape saint Grégoire, au contraire, prouva la simultanéité par ces mots de l'Ecclésiatique : *Qui manet in aeternum creavit omnia simul* [5]. Avant lui saint Épiphane — l'un des rares docteurs grecs qui aient rejeté l'antériorité — avait prouvé, par le premier verset de la *Genèse*, que les anges n'avaient pu être créés avant le ciel et la terre [6]. Saint Augustin avait, lui aussi, invoqué la même autorité [7].

Parmi les Pères antérieurs à saint Augustin, plusieurs crurent que les bons anges n'étaient pas irrévocablement fixés au bien et pouvaient commettre le péché. Tertullien confirma cette opinion par le texte de saint Paul : *Propter angelos*, et il conclut que les femmes devaient se voiler à l'église pour ne pas tenter les anges [8]. Origène apporta les endroits de l'Apocalypse où les anges protecteurs des Églises d'Asie reçoivent divers

---

1. Voir : Turmel, *Revue d'Histoire et de Littérature ecclésiastiques*, 1898, p. 408 et suiv.; 1899, p. 414 et suiv..

2. Saint Thomas, *Summa*. 1, 61. 3 ad 1, dit que cette doctrine est celle de *tous* les Pères grecs, mais il exagère un peu.

3. *Collat.*, 8. 7, M. 49. 731. Après avoir cité ce texte, Cassien dit : « Qui ergo intersunt creationi siderum, ante istud principium in quo factum dicitur coelum et terra, creati fuisse manifestissime comprobantur. »

4. *Job*. 38. 7. On le lisait d'après les Septante comme il suit : « Quando facta sunt simul sidera, laudaverunt me voce magna omnes angeli mei. »

5. *Moral.*, 32. 16, M. 76, 644.

6. *Haer.*, 64. 4 et 5, M. 41. 1077.

7. *De civit.*, 11. 33, M. 41. 347. Toutefois saint Augustin n'ose pas faire fond sur ce texte. Il permet, si l'on y tient, de placer la création des anges avant celle du monde sensible (*Ib.* 32, p. 345 : « ... non e contrario referam contentionem... »). Ailleurs il incline à croire que les anges sont visés dans le verset : *Fiat lux* (*De civit.* 11. 9, M. 41. 323). Voir encore : *Contra Faustum*, 22. 10, M. 42. 405; *De Genes. imperf.*, 21, M. 34. 228; *Genes. litt.* 1. 15 et suiv., M. 34. 252.

8. *De virg. velandis*, 7, M. 2. 899. Ici Tertullien veut prouver que, si les anges peuvent être tentés par les femmes mariées, à plus forte raison le sont-ils par les vierges. Voir encore : Clément d'Alex., *Fragm. des Hypot.*, M. 9. 744, en se défiant de la traduction latine.

blâmes[1]. Saint Jérôme prouva, par les mêmes textes, que les anges gardiens auraient à rendre compte de leur gestion au jour du jugement général[2]. Il tira une conclusion analogue de l'endroit où saint Paul parle des « princes de ce siècle » qui ont crucifié le Seigneur[3]. Quand ce sentiment fut abandonné — et il le fut dans l'Église latine à partir de saint Augustin — on expliqua que l'auteur de l'Apocalypse adressait ses reproches, non pas à de vrais anges, mais à des évêques[4], et que saint Paul avait en vue les démons[5].

Appuyés sur l'*Épitre aux Éphésiens*[6] qui mentionne « le prince de la puissance de l'air », et sur la Première épître de saint Pierre[7] qui représente le diable « cherchant une proie à dévorer », les Pères admirent que les démons et Satan lui-même étaient dans l'air[8]. Saint Augustin observa que notre atmosphère était, pour ces esprits exilés du ciel, un lieu ténébreux et un enfer[9]. Par là, il concilia le sentiment commun avec deux ou trois autres textes scripturaires, qui semblaient mettre les démons, et surtout Satan leur chef, dans l'enfer[10].

Inutile de dire que les noms des ordres angéliques sont empruntés à saint Paul[11], à l'exception des *Chérubins*[12] et des *Séraphins*[13], qui viennent de l'Ancien Testament. Seulement, assez souvent, les Pères des cinq premiers siècles identifièrent

1. *In Luc.*, *Homil.* 13, M. 13. 1832. Voir aussi : *In Ezechiel.*, hom. 4. 1, M. 13. 697 où est cité le texte de Jude, 1. 6.
2. *In Mich.*, 6. 1, M. 25. 1206.
3. *In Dan.*, 10. 13, M. 25. 555. On retrouve la même doctrine chez plusieurs autres Pères, notamment chez saint Ignace, Didyme, saint Cyrille de Jérusalem ; mais sans références scripturaires. Voir : Turmel, *Revue d'Histoire et de Littérature relig.*, 1898, p. 547 et suiv.
4. Voir l'auteur inconnu de : *In B. Joannis Apocal. expositio*, homil. 2, dans les œuvres de saint Augustin, M. 35. 2420.
5. Voir Cassien, *Collat.* 8. 14, M. 49. 746. — Toutefois on admit généralement que les anges, dont il est question dans Daniel, 10. 13, étaient de bons anges, entre lesquels le conflit portait uniquement sur des points secondaires. Tel fut le sentiment de saint Grégoire, *Moral.*, 17. 17, M. 76. 19.
6. *Ephes.* 2. 2.
7. *Petr.* 5. 8.
8. Voir : Turmel, *Revue d'Hist. et de Litt. relig.*, 1898, 303.
9. *In ps.* 148. 9, M. 37. 1943.
10. Voir : 2 Petr., 2. 4 ; *Jud.*, 6.
11. *Ephes.*, 1. 21 ; *Coloss.*, 1. 16 ; 1 *Thess.*, 4. 15.
12. *Gen.*, 3. 24 ; *Exod.* 25. 22 ; *Ezech.* 10. 1.
13. *Isaï.*, 6. 2 et 6.

les « Trônes » avec les « Chérubins »[1], et cela à cause du texte des *Psaumes* qui présente Dieu assis sur les Chérubins[2]. Souvent aussi on confondit les « Vertus » avec les « Séraphins »[3]. Du reste, jusqu'au sixième siècle, on estima que l'Écriture ne s'était nullement proposé de faire le dénombrement complet des ordres angéliques.

---

1. Voir : saint GRÉG. DE NYSSE, *Adv. Eunom.*, 1, M. 45. 348; saint AUGUSTIN, *In ps.* 98. 3, M. 37. 1259.
2. *Ps.* 79. 2.
3. Voir : GRÉG. DE NYSSE, *Adv. Eunom.*, M. 45. 348; THÉODORET, *Thérapeut.*, 3, M. 83. 889.

CHAPITRE X

LE BAPTÊME ET LA CONFIRMATION.

I

A diverses reprises, saint Justin présenta le baptême comme l'accomplissement de cette prophétie d'Isaïe : *Lavez-vous et soyez purs*[1]. Il déclara aussi que les chrétiens recevaient le baptême, pour se conformer à ce précepte du Sauveur : *Si vous n'êtes pas régénérés, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux*[2]. La prophétie d'Isaïe ne fut, dans la suite, rattachée au baptême que par exception ; mais le texte *: Nisi quis renatus fuerit* — que saint Justin avait cité de mémoire — devint la preuve classique de la nécessité du baptême. Ce fut à lui que Tertullien[3] et saint Cyprien[4] firent appel. Tertullien allégua aussi la parole du Sauveur : *Ite, docete omnes gentes, tinguentes eas*[5]... »

Quand vint Pélage, le précepte : *Nisi quis renatus fuerit...* était universellement admis. Le moine irlandais ne s'inscrivit pas en faux contre la croyance unanime des chrétiens ; seulement prenant dans un sens restrictif la formule « regnum coelorum » qui le termine, il enseigna que le baptême était nécessaire pour entrer dans « royaume des cieux », mais non

---

1. *Dial.*, 14, 18, 44, M. 6. 504, 516, 572 ; 1 *Apol.*, 61, M. 6. 420.
2. *Apol.*, 61, M. 6. 420. Il met les verbes à la seconde personne : « Si vous ne renaissez pas... »
3. *De baptismo*, 13, M. 1. 1215.
4. *Ep.* 73. 21, M. 3. 1124.
5. *Loc. cit.*

pour obtenir la « vie éternelle[1] ». Il souleva ainsi la question du sort des enfants morts sans baptême. Mais saint Augustin, s'élevant contre Pélage, proclama hautement que la « vie éternelle » était identique au « royaume des cieux », et donc que le baptême était également nécessaire pour l'une comme pour l'autre[2]. D'où il conclut que les enfants, morts sans le sacrement de la régénération, vont dans l'enfer où ils doivent subir la peine du feu[3], peine qui, il est vrai, est très atténuée pour eux[4]. Ses bases scripturaires furent : d'une part, la formule du jugement, dans laquelle il ne remarqua aucune place intermédiaire entre la gauche et la droite, entre le feu de l'enfer et le bonheur du ciel[5]; d'autre part, le précepte : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem non habebitis vitam in vobis*, qui réservait à la réception de l'Eucharistie le bienfait, non pas du royaume des cieux, mais simplement de la vie[6]. Cette doctrine de saint Augustin fut généralement adoptée en Occident pendant plusieurs siècles. Saint Gélase[7], saint Fulgence[8] et saint Grégoire le Grand[9] crurent que les enfants, morts sans baptême, iraient au feu de l'enfer. Comme l'évêque d'Hippone, ils identifièrent le « royaume des cieux » avec la vie éternelle. Et, pour prouver cette identité, saint Gélase, à la suite de saint Augustin, éclaira le précepte : *Nisi quis renatus fuerit...* par cet autre précepte : *Nisi manducaveritis*[10].

Tertullien enseigna que le baptême pouvait être suppléé

---

1. Voir : saint AUGUSTIN : *Serm.* 294. 3 et suiv., M. 38. 1337; *De peccato orig.*, 5 et 21, M. 44. 388 et 395.
2. *Serm.* 294. 3, M. 38. 1337; *De peccat. merit.*, l. 26, M. 44. 123; *Ad Bonifac.* l. 40, M. 44. 570.
3. *Serm.* 294. 3, p. 1337; *De peccat. merit.* l. 55, M. 44. 140.
4. *Enchiridion*, 93, M. 40. 275; *De peccat. merit.* l. 21, M. 44. 120; *Contra Jul.* 5. 44, M. 44. 809. Voir TURMEL, *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1902, p. 210, et 1901, p. 413.
5. *Sermo* 294. 3, M. 38. 1337. Voir plus haut, p. 93.
6. *De peccat. merit.* l. 26, M. 44. 123. Augustin fait aussi appel au texte : « Qui autem non crediderit condemnabitur ». Voir : *Ad Bonifac.* l. 40, M. 44. 570.
7. *Ep.* 7. 5, M. 59. 38 (Voir aussi : M. 44. 1769).
8. *De fide ad Petrum*, 43, M. 40. 767.
9. *Moral.*, 9. 32, M. 75. 877.
10. *Loc. cit.*

par le martyre. Il fonda ce sentiment sur la parole du Sauveur : *Baptismo habeo baptizari* [1]. Nous retrouvons dans saint Cyprien la même doctrine établie sur le même texte [2]. Nous la retrouvons aussi dans la *Cité* de saint Augustin; mais, cette fois, elle est prouvée par les déclarations suivantes de Notre-Seigneur : *Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo; qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam* [3]. On voit du reste par saint Ambroise [4], par Fulgence [5], et par Gennade [6], qu'elle était universellement admise.

Dans l'*Oraison funèbre de Valentinien,* saint Ambroise enseigna que le désir du baptême équivalait au baptême lui-même, et il motiva son assertion par ce texte de la *Sagesse : Justus quacumque morte praeventus fuerit, anima ejus in requie erit* [7]. Saint Augustin adopta d'abord ce sentiment. C'est ce qu'atteste le *De baptismo,* où on lit que « la foi et la conversion du cœur » peuvent suppléer au baptême. Ses bases scripturaires furent : le texte *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem,* et surtout l'exemple du bon larron qui fut admis au paradis sans le baptême [8]. Plus tard, le saint docteur ne parla plus que du martyre comme supplément au baptême [9]; il expliqua alors que le bon larron avait probablement été baptisé par l'eau sortie du côté du Sauveur qui rejaillit sur lui, et que, en tout cas, il devait être considéré comme un martyr [10]. Ne tenant compte que des derniers

1. *De bapt.*, 16, M. 1. 1217.
2. Ep. 73. 22, M. 3. 1124.
3. *De civitat.*, 13. 7, M. 41. 381.
4. *In ps.* 118, 3. 14, M. 15. 1227 : « Est et aliud baptisma de quo dicit Dominus : Baptismo habeo baptizari ». — Voir encore : *De obitu Valentin.* 53, M. 16. 1375.
5. *De veritate praedest.*, 3. 29, M. 65. 667.
6. *De eccles. dogmat.*, 41, M. 42. 1220.
7. *De obitu Valentin.*, 51, M. 16. 1374.
8. *De bapt.*, 4. 29, M. 43. 173.
9. *De anima*, 1. 10 fin. M. 44. 480 : « Nemo fit membrum Christi, nisi aut baptismate in Christo aut morte pro Christo. » Le *De baptismo* est de l'an 400; le *De anima* de 419.
10. *Ibid.* 11, p. 480 : « Inventa est in eo mensura martyris... Huc accedit quia non incredibiliter dicitur latronem... aqua illa quae de vulnere lateris ejus (Domini) emicuit, tanquam sacratissimo baptismo fuisse perfusum. »

textes de saint Augustin, Fulgence [1] et Gennade [2] n'admirent d'autre supplément au baptême que le martyre; mais ils ne se référèrent à aucun texte biblique.

On lit, dans la *Didachè*, que le baptême doit être donné au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit [3]. Des renseignements analogues sont fournis par saint Justin [4], Tertullien [5], saint Cyprien [6], saint Athanase [7], saint Grégoire de Nazianze [8], saint Basile [9], saint Augustin [10], etc. Mais ils sont rarement rattachés à l'Écriture. Cependant saint Cyprien nous apprend que la formule du baptême a été prescrite par Notre-Seigneur dans le texte : *Docete omnes gentes* [11]...

Appuyé sur les endroits des *Actes* [12] où il est question de chrétiens baptisés « au nom du Seigneur Jésus », saint Ambroise semble dire, dans le *De Spiritu Sancto*, que l'on pouvait baptiser en se bornant à nommer l'une des personnes divines, parce que la profession de foi à l'une quelconque de ces personnes implique la croyance aux deux autres [13]. Mais, déjà au

---

Voir encore : *Retract.* 1. 26; 2. 18; 2. 55, M. 32. 627, 638, 653. Dans ce dernier endroit, il dit en parlant du bon larron : « Magisque illum baptizatum fuisse credendum. »

1. *De veritate praedest.* 3. 29, M. 65. 667 : « Manifestum est omnem qui non fuerit aut in Christi nomine aut pro Christi nomine... baptizatus, ignis aeterni combustione damnandum. » — Voir encore : *De fide ad Petrum.* 43, M. 40. 767.

2. *De eccles dogmat.* 41, M. 42. 1220 : « Nullum catechumenum... vitam aeternam habere credamus, excepto martyrio. »

3. *Didachè*, 7. 1, dans Funk, *Patres apostolici*, 1. 16, Tubing. 1901.

4. *Apol.* 1. 61, M. 6. 420.

5. *Adv. Praxeam*, 26 fin, M. 2. 190.

6. *Ep.* 73. 18, M. 3. 1120; voir aussi : n. 5, p. 1113.

7. *Orat.* 2. 41, M. 26. 233.

8. *Orat.* 33. 17, M. 36. 236.

9. *De Spiritu Sancto*, 26. M. 32. 113.

10. *Ep.* 23. 3, M. 33. 96; *De baptismo*, 3. 15, 19 et 20; 4. 6, 18 et 22; 6. 47, M. 43. 144, 147, 157, 166, 168, 213; *Contra litt. Petiliani*, 2. 56 et 178, M. 43. 279 et 314.

11. *Loc. cit.*

12. *Actes*, 2. 38 : Que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ (discours de saint Pierre). — 8. 12 : Ayant ajouté foi à la prédication de Philippe, hommes et femmes furent baptisés au nom de Jésus-Christ. — 10. 47 : Pierre les fit baptiser au nom du Seigneur Jésus-Christ. — 19. 5 : Quand ils eurent entendu ces paroles, ils reçurent le baptême au nom du Seigneur Jésus.

13. *De Spir. Sancto*, 1. 41 à 44, M. 16. 713 à 715 : «... Qui unum dixerit

troisième siècle, saint Cyprien avait expliqué que la formule usitée dans le livre des *Actes* n'excluait pas la mention expresse des trois personnes divines [1]. Saint Augustin adopta le sentiment du grand évêque de Carthage. Il déclara que saint Pierre avait conféré le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit [2]. Et l'on s'aperçoit à son langage que cette doctrine était généralement reçue de son temps [3]. Jusqu'au neuvième siècle, saint Ambroise ne fit probablement qu'un seul disciple : le vénérable Béde [4]. En dehors de ces deux docteurs, personne ne crut sans doute — on a ici en vue les écrivains des huit premiers siècles — que les apôtres eussent donné le baptême sans employer la formule rapportée par l'évangile de saint Matthieu. Personne, en tout cas, ne douta que cette formule fût la seule valide depuis la mort des apôtres [5].

A la fin du deuxième siècle, Clément d'Alexandrie et Tertullien enseignèrent que le baptême reçu dans l'hérésie était nul [6]. Quelques années plus tard, l'évêque de Carthage, Agrippin, suivant la ligne de conduite tracée par le grand docteur, fit décider dans un concile que toute personne, qui aurait été baptisée par des hérétiques et qui demanderait à entrer dans l'Église, serait de nouveau baptisée [7]. Rome, au contraire,

trinitatem signavit. » — Dans : *In Luc.*, 8. 67, M. 15. 1785. Ambroise atteste que le baptême était conféré au nom des trois personnes divines. Dans : *De mysteriis*, 20, M. 16. 394, il déclare qu'on n'est pas purifié, si l'on n'a pas été baptisé au nom des trois personnes divines. Dans ce dernier texte, il prend le baptême tel qu'il se donnait en réalité; dans le premier, il sort du domaine de la réalité pour entrer dans celui de la spéculation.

1. *Ep.* 69. 17, M. 3. 1120 : « Jesu Christi mentionem fecit Petrus non quasi Pater omitteretur, sed ut Patri quoque Filius adjungeretur ».

2. *Contra Maximin.* 2. 17, 1, M. 42. 783 : « ... et tamen intelliguntur non baptizati nisi in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. »

3. Au tour de phrase d'Augustin on voit que ce point était accordé par l'évêque arien Maximin.

4. *In Act.* 8. 47, M. 92. 970.

5. Voir dans Denzinger, *Enchiridion...* 16, le décret du concile d'Arles de 314; et parmi les lettres du pape Innocent : *Ep.* 17. 10, M. 50. 533. Ces deux pièces prescrivent de donner le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et la teneur de leurs textes autorise à conclure qu'elles le considèrent comme le seul valide.

6. *Stromat.* 1. 19; *De baptismo*, 15, M. 1. 1216. Clément appuie son assertion sur *Prov.* 9. 16.

7. Dans saint Cyprien, Ep. 71. 4 et 73. 3, M. 4. 411 et M. 3. 1112 ou mieux dans Hartel, *Thasci Caecilii Cypriani opera*, 2. 774. Dans Migne, l'ordre des lettres de saint Cyprien a été bouleversé.

se bornait à imposer les mains aux hérétiques repentants. Un conflit devait donc surgir tôt ou tard. Et l'on sait dans quelles circonstances il surgit. De la controverse retentissante qui s'engagea entre saint Cyprien et saint Étienne, le seul point qui nous intéresse ici est de chercher quelles autorités scripturaires furent alléguées de part et d'autre. Malheureusement il ne nous est parvenu de saint Étienne qu'un lambeau de phrase, où le pape déclare simplement qu'on doit suivre la tradition, qui est d'imposer les mains aux hérétiques repentants[1]. Et le traité *De rebaptismate* nous sert, avec des injures, de longs et obscurs développements contre la doctrine de l'évêque de Carthage; mais il est muet sur la question qui nous préoccupe[2]. Nous n'avons donc aucun renseignement sur la théologie scripturaire de l'usage romain. En revanche, saint Cyprien nous fait soigneusement connaître ses références. En lisant ses lettres, on apprend que les textes dans lesquels il croyait trouver le droit exclusif de l'Église à donner le baptême étaient les suivants : *Una est columba mea, perfecta mea... hortus conclusus, soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae vivae. — In arca Noe pauci, id est octo animae hominum salvae factae sunt per aquam, quod et vos, similiter, salvos faciet baptisma*[3]. — *Ab aqua aliena abstine te et a fonte alieno ne biberis*[4]. — *Deus peccatorem non audit*[5]. — *Qui non est mecum, adversus me est*[6]. — *Qui baptizatur a mortuo, quid proficit lavatione ejus*[7] ? — *Sacerdotes qui accedunt ad Dominum Deum, sanctificentur*[8]. C'étaient, surtout, ces paroles du Sauveur : *Accipite Spiritum Sanctum ; si cujus remiseritis peccata remittentur illi; si cujus tenueritis tenebuntur*. Il faisait remarquer que le Sauveur avait donné le Saint-Esprit à ses apôtres, avant de leur conférer le pouvoir de remettre les péchés. Et

1. Saint Cyprien, Ep. 74. 1 et 4, M. 3. 1128 et 1131 (dans Hartel, *ep*. 73, 1. 799)
2. M. 3. 1183. (Hartel, 3. 69).
3. *Ep*. 76. 2, M. 3. 1139. (Hartel, *ep*. 69, 2. 751).
4. *Ep*. 70. 1, M. 3. 1039. (Hartel, *ep*. 70, 2, 767).
5. *Ib*. 70. 2, M. 3. 1040. (Hartel, *ep*. 70, 2, 769).
6. *Ib*. 70. 3, M. 1043. (Hartel, *ep*. 70, 2, p. 770).
7. *Ep*. 71. 1. M. 4. 409. (Hartel, *ep*. 71, p. 772).
8. *Ep*. 72. 2: M. 3. 1049. (Hartel, *ep*. 72, p. 777).

comme ce pouvoir s'étendait, selon lui, à l'administration du baptême, il concluait que, quiconque veut baptiser, doit préalablement posséder le Saint-Esprit, et donc appartenir à l'Église, hors de laquelle cet hôte divin ne se donne pas [1].

En 311, soixante-dix évêques de Numidie refusèrent de reconnaître le nouvel évêque de Carthage, Cécilien, coupable, disaient-ils, d'avoir reçu l'ordination des mains d'un évêque traditeur; et ils nommèrent à sa place un autre prélat. Or Cécilien fut néanmoins reconnu comme évêque légitime par toutes les autres églises du monde chrétien. D'où, en se séparant de lui, les évêques numides se séparèrent de l'univers catholique. Ainsi naquit le schisme donatiste.

En dépit de la persécution impériale qu'ils eurent à subir, les nouveaux schismatiques prirent du nombre, et quand saint Augustin arriva à Hippone, il les trouva en majorité dans tout le pays. Un des premiers soins du grand évêque fut, comme on le pense bien, de travailler à leur conversion. Or les donatistes, qui prétendaient former à eux seuls la vraie Église, adaptaient à ce principe la doctrine de saint Cyprien relativement à la validité du baptême, et concluaient qu'ils étaient les seuls à donner ce sacrement. Pour prendre contact avec eux, il fallait donc revenir à la controverse baptismale. Saint Augustin accepta la lutte sur ce terrain. La grosse question était d'enlever aux schismatiques l'appui de saint Cyprien. On verra plus loin comment le docteur d'Hippone résolut ce difficile problème. Mais les donatistes se retranchaient aussi derrière l'autorité de l'Écriture. Une foule de textes allégués par eux, entre autres ceux que nous avons déjà rencontrés sous la plume de saint Cyprien, prouvaient, disaient-ils, que le baptême ne sort pas de la vraie Église. Saint Augustin leur apprit à distinguer ce qu'il appelait la « sacramenti quaestionem » et la « salutis viam [2] », c'est-à-dire la réception du sacrement et sa réception fructueuse. Il accorda que le baptême ne procurait pas le salut en dehors de l'Église, parce que la charité qui

---

1. *Ep.* 76. 11 et 73. 7, M. 3. 1146 et 1114 (Hartel, *ep.* 69 et 73, p. 759 et 783).

2. *De baptismo,* 3. 19, M. 43. 146.

sauve ne sort pas de l'Église[1]. Mais il déclara que la production du rite baptismal, en dehors même de l'Église, imprimait dans l'âme une réalité invisible, le « caractère », qui assurait l'existence du sacrement[2]. Il ajouta que le vrai ministre du baptême était le Christ dont le ministre humain n'était que l'instrument. La doctrine du « caractère » lui permit de résoudre l'objection soulevée par les textes qui, en restreignant à l'Église le pouvoir de sanctifier et de sauver, semblaient du même coup lui assurer la possession exclusive du baptême. D'autre part, la réduction du prêtre au rôle d'instrument du Christ le mit à même d'expliquer pourquoi le baptême est salutaire, même quand il est conféré par un ministre indigne. Toutefois on doit reconnaître que, sur le terrain scripturaire, son attitude fut, en somme, presque exclusivement défensive ; car s'il écarta tous les textes que ses adversaires lui opposaient, il ne leur en opposa lui-même qu'un seul, qui revint du reste fréquemment sous sa plume. *Hic est qui baptizat. C'est le Christ qui baptise :* voilà le seul témoignage inspiré que saint Augustin apporte dans le débat[3]. En résumé, la controverse baptismale n'a apporté qu'une faible contribution à la théologie scripturaire.

II

Tertullien nous apprend, dans le *De baptismo*, que le chrétien, au sortir du bain du baptême, reçoit une onction d'huile « conformément à la loi ancienne qui prescrivait d'oindre les prêtres »[4]. Il ajoute que, à l'onction, succède l'imposition des mains, par laquelle on bénit le néophyte, en appelant sur lui le Saint-Esprit ; et que l'Esprit descend alors du Père dans l'âme du chrétien, qui a été mis par l'eau en état de recevoir cet hôte divin. Mas il ne donne d'autre référence scripturaire

1. *In Jo.* 6. 14, M. 35. 1432.
2. Voir surtout le *Sermon au peuple d'Alger,* 2 et 4, M. 43. 691 et 693.
3. *In. Jo.* tr. 5. 17, 20 etc. M. 35. 1423. On trouve déjà cette observation dans saint Optat, *De schismate*... 5. 4, M. 11. 1051, qui se réfère (n. 6) à 1 Cor. 1. 3. et (n. 7) à 1 Cor. 3. 6.
4. *De bapt.*, 7, M. 1. 1206.

du rite de l'imposition des mains que la bénédiction conférée par Jacob aux fils de Joseph[1]. Nous retrouvons le même rite décrit dans saint Cyprien, qui rapporte que les nouveaux baptisés sont présentés aux chefs de l'Église, pour qu'ils reçoivent le Saint-Esprit par la prière et l'imposition des mains. Mais l'évêque de Carthage rattache cette cérémonie à celle que firent les apôtres sur les chrétiens de Samarie baptisés par le diacre Philippe[2]. Au commencement du cinquième siècle, le pape Innocent prouve, par le voyage des apôtres à Samarie, que les évêques seuls ont le pouvoir de consigner et de donner le Saint-Esprit[3]. Saint Augustin, qui attribue à l'imposition des mains la descente du Saint-Esprit dans l'âme des fidèles[4], fait, lui aussi, dériver ce rite du rite accompli par les apôtres sur les chrétiens de Samarie[5]. Et cette doctrine ne fut pas inconnue à l'Orient, car nous la rencontrons dans la lettre écrite par Firmilien à saint Cyprien[6]. Toutefois les docteurs orientaux ont une tendance marquée à rattacher la descente du Saint-Esprit sur le chrétien à l'onction qui suit le baptême : c'est ce qu'on peut voir surtout dans les *Catéchèses* de saint Cyrille[7].

---

1. *De bapt.*, 8, M. 1. 1208.

2. *Ep.* 73. 9, M. 3. 1115. Après avoir résumé le récit des *Actes*, 8. 14, Cyprien ajoute : « Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur, praepositis Ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur. »

3. *Ep.* 25. 6, M. 20. 555 : « Hoc autem pontificium solis deberi episcopis, ut vel consignent vel paracletum spiritum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum Apostolorum quae asserit Petrum et Joannem esse directos qui jam baptizatis traderent Spiritum Sanctum. » Voir aussi : saint Jérôme, *Dialog. contra Lucif.* 8, M. 23. 164. Après avoir dit que les églises imposent les mains aux nouveaux baptisés pour leur donner le Saint-Esprit, il ajoute : « Exigis ubi scriptum sit? In Actibus apostolorum. »

4. *In epist. Joannis*, 6. 10, M. 35. 2025; *Retract.*, 1. 13, 7, M. 32, 604.

5. *De Trinitat.*, 15. 46, M. 42. 1093 : « Orabant (apostoli) ut veniret (spiritus) in eos quibus manum imponebant.... quem morem in suis praepositis etiam nunc servat Ecclesia ».

6. Parmi les lettres de saint Cyprien, Ep. 75. 8. M. 3. 1162.

7. *Catech.* 21. 3 et 5, M. 33. 1089 et 1092.

CHAPITRE XI

L'EUCHARISTIE.

Saint Ignace nous apprend que l'eucharistie est « la chair du Sauveur Jésus-Christ[1]... le remède de l'immortalité, l'antidote qui préserve de la mort et procure la vie en Jésus-Christ[2] » ; mais il n'éprouve pas le besoin de justifier ces formules par une autorité supérieure. La première référence scripturaire, relative à l'eucharistie, nous est fournie par saint Justin qui, après avoir proclamé que « la nourriture sur laquelle l'action de grâces a été faite par une prière émanée du Sauveur... c'est la chair et le sang de Jésus-Christ incarné », fait appel à ces paroles de Notre-Seigneur consignées, dit-il, par les apôtres dans les évangiles : *Faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps... ceci est mon sang*[3]. Les autres apologistes du deuxième siècle, Tatien, Athénagore, Théophile, n'ont pas eu l'occasion de citer les paroles de la cène ; mais, à partir de saint Irénée, il est peu de Pères qui ne les aient rapportées ou qui n'y aient fait allusion[4]. On connaît le célèbre texte de saint Cyrille de Jérusalem : « Puisque le Christ a dit, en désignant le

---

1. *Ad Smyrn.* 7. 1, M. 5, 713. Voir : Funk, *Patres apostolici* [2], I. 280, Tubing. 1901.
2. *Ad Ephes.* 20, p. 661. Dans Funk, p. 230.
3. Apol. 1. 66, M. 6. 429.
4. Saint Irénée vise ce texte dans : *Haer.* 5. 2, 2, M. 7. 1125 : « τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησε... καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο. » Voir encore : tertullien, *Adv. Marc.* 4. 40, M. 2. 460 : « Acceptum panem et distributum discipulis, corpus illum suum fecit : *Hoc est corpus meum*, dicens... » ; *Ibid.*, 3. 19, M. 2. 348 ; *De oratione*, 6, M. 1, 1161 : « Tum quod et corpus ejus in pane censetur : *hoc est corpus meum.* »

pain : *Ceci est mon corps,* quel doute pourrait-on concevoir? Et puisqu'il a dit : *Ceci est mon sang*, comment pourrait-on hésiter à croire que c'est son sang[1]? » On connaît également ces paroles de saint Jean Chrysostome[2] : « Ce n'est pas un homme qui fait que les oblations deviennent le corps et le sang du Christ, c'est le Christ lui-même, lui qui a été crucifié pour nous. Le prêtre, en prononçant ces paroles, remplit un rôle; mais tout se fait par la vertu et la grâce de Dieu. *Ceci est mon corps,* dit-il; voilà la parole qui transforme les oblations. De même que la parole : *Croissez et multipliez-vous,* qui n'a été prononcée qu'une fois, continue de donner aux hommes la force de procréer des enfants; de même cette parole, prononcée une seule fois, donne au sacrifice sa perfection, et cela sur tous les autels de toutes les églises, depuis l'origine jusqu'à la consommation des siècles. » Nous retrouvons la même pensée dans saint Jean Damascène[3]. Et l'auteur du *Traité de la foi orthodoxe*, après avoir décalqué les expressions du grand orateur de Constantinople, ajoute : « Le pain et le vin ne sont pas la figure du corps et du sang du Christ. Loin de là! Ils sont son corps et son sang, attendu que le Christ a dit : *Ceci est mon corps,* et non : ceci est la figure de mon corps; *Ceci est mon sang,* et non : ceci est la figure de mon sang. »

Parfois néanmoins, ou même le plus souvent, les paroles de la cène n'ont été mentionnées que d'une manière accessoire. De là, certaines citations qui surprennent par leur laconisme ou par les observations dont elles sont accompagnées. Saint Irénée se borne à rappeler que le Seigneur désigna le pain comme son corps et le vin comme son sang[4] : son but est de prouver que Jésus est le fils du Dieu Créateur, et non d'un autre Dieu étranger à ce monde. Tertullien, voulant démontrer à Marcion que le Christ s'est vraiment incarné, fait appel à l'eucharistie, sans prendre la peine de surveiller son style barbare et incorrect. On

1. *Catech.* 22. 1, M. 33. 1097.
2. *Homil de proditione Judae,* 1. 6., M. 49. 379.
3. *De fide orthod.*, 4. 13, M. 94. 1140 et 1149.
4. *Haer.*, 4. 33. 2, M. 7. 1073.

rencontre donc sous sa plume les tours de phrases suivants qui, plus tard, soulèveront tant de polémiques : « Le Christ prit du pain, pour le distribuer à ses disciples, et il en fit son corps en disant : *Ceci est mon corps*, c'est-à-dire est la figure de mon corps [1]. Même dans votre évangile, Dieu a appelé le pain son corps, pour vous faire comprendre qu'il avait donné au pain la figure de son corps [2]. » Ailleurs, préoccupé, comme saint Irénée, d'établir que le Sauveur est le fils du Dieu créateur, il dit : « Le Christ n'a rejeté ni l'eau du créateur, dont il se sert pour purifier... ni le pain du créateur, au moyen duquel il représente son corps [3]. » Saint Cyprien, se trouvant aux prises avec le schisme novatien, observe que le Seigneur donna le nom de son corps au pain formé de la réunion d'un grand nombre de grains, pour montrer que le peuple chrétien est son corps [4]. Origène, qui met toujours au premier plan l'exégèse allégorique, nous apprend que, le corps du Sauveur étant sa doctrine, les paroles : *Ceci est mon corps*, ont pu être appliquées au pain, parce que la fraction du pain est le symbole de la prédication évangélique distribuée aux esprits [5]. Et saint Augustin qui, dans un endroit, dit que le Christ était « en quelque sorte porté dans ses mains » quand il prononça les paroles : *Hoc est corpus meum* [6], explique ailleurs aux fidèles que, s'ils veulent comprendre ce qu'est le corps du Christ, ils doivent méditer ces paroles de saint Paul : *Vos autem estis corpus Christi et membra* [7].

---

1. *Adv. Marc.*, 4. 40, M. 2. 460 : « ... *Hoc est corpus meum* dicendo, id est, figura corporis mei. »
2. *Adv. Marc.*, 3. 19, M. 2. 348 : « ... et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse. »
3. *Adv. Marc.*, 1. 14, M. 2. 262 : « ... nec panem quo ipsum corpus suum repraesentat. »
4. *Ep.* 76. 6, M. 3. 1142 (ou mieux dans Hartel, *Ep.* 69. 5 : « Quando Dominus corpus suum panem vocat, de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum quem portabat indicat adunatum. »
5. *In Matth.*, tr. ult., 85, M. 13. 1734. — V. aussi : Macarius Magnes, *Apocriticos*, 3, 23, dans Blondel, p. 106, Paris, 1876, et dans M. (patr. lat.) 5. 348 et s.
6. *In ps.* 33, serm. 2. 2, M. 36. 308 : « Ipse se portabat quodammodo quum diceret : « *Hoc est corpus meum.* » Dans : serm. 1. 10, p. 306, il dit : « Ferebatur enim Christus in manibus suis quando commendans ipsum corpus suum addit : *Hoc est corpus meum.* »
7. *Serm.* 272, M. 38. 1247 : « Corpus ergo si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus : *Vos autem estis corpus Christi et membra.* »

Une divergence analogue se manifeste dans les commentaires auxquels a donné lieu le *Discours de la promesse*. Les paroles : *Ma chair est vraiment une nourriture...* amènent saint Hilaire à dire qu'on ne peut douter de la chair et du sang du Sauveur, et que, en nous assimilant cette chair et ce sang, nous sommes dans le Christ [1]. Saint Cyrille d'Alexandrie déclare que celui qui mange la chair de Notre-Seigneur et qui boit son sang, s'unit à lui comme un morceau de cire s'unit au morceau de cire avec lequel il se fond; et cette comparaison lui sert à éclairer le texte : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi* [2]. Saint Jean Damascène rappelle que le Christ a dit : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.* Et il prouve par ces paroles, aussi bien que par les paroles de la cène, que le pain et le vin sont, non pas la figure du corps et du sang du Sauveur, mais son corps et son sang eux-mêmes [3]. Mais, d'autre part, Origène justifie le texte : *Ma chair est vraiment une nourriture...* par cette considération que le Sauveur nous nourrit de la chair et du sang de sa doctrine [4]. Quant à saint Augustin, sa grande préoccupation dans ses *Homélies sur le discours de la promesse*, est de nous expliquer que l'on mange la chair du Christ et que l'on boit son sang, quand on demeure en lui [5]. Et l'on sait que son aversion pour l'erreur capharnaïte lui a inspiré le commentaire suivant du texte : *Nisi manducaveritis* [6] : « Cette parole semble nous commander un

1. *De Trinit.*, 8. 14, M. 10. 247 : « De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. » Cette phrase sert de commentaire au texte : *Caro mea...* Il est vrai que le but de saint Hilaire est de prouver la réalité de l'Incarnation; mais il mentionne aussi l'eucharistie. Voir : *ibid.*, n. 13, p. 246.

2. *Jo.* 6. 57, M. 73. 584.

3. *De fide orthod.*, 4. 13, M. 94. 1148 et 1149.

4. *In Levitic.*, homil. 7. 5.

5. *In Jo.* 26. 18, M. 35. 1614. Il vient de citer le texte : *Qui manducat.* Il ajoute : « Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere. » Voir : n. 13 et suiv.

6. *De doct. christ.*, 3. 24, M. 34. 74 : « Facinus vel flagitium videtur jubere : figura est ergo, praecipiens passioni dominicae communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro

crime ; on doit donc y voir une figure qui nous prescrit de nous unir à la passion du Seigneur et de nous rappeler que sa chair a été crucifiée pour nous [1]. »

Les Pères ne considérèrent pas seulement l'eucharistie comme le sacrement de la présence réelle. Depuis la *Didachè*, qui prescrit aux fidèles de rendre des actions de grâces après avoir confessé leurs péchés, afin que leur « sacrifice soit pur [2] », jusqu'à Isidore de Séville, qui explique que les oblations de la messe « sont appelées *sacrifice* parce qu'elles sont consacrées. par une prière mystique [3] », la plupart des écrivains ecclésiastiques ont fait mention du sacrifice. Mais leurs textes n'ont, le plus ordinairement, que peu de portée et, en tout cas, ne se rattachent pas à l'Écriture. Ceux qui échappent à cette loi, font appel à la célèbre prophétie de Malachie, où le Seigneur déclare que, désormais il repoussera les sacrifices juifs, mais qu'il recevra au contraire les sacrifices purs qui lui sont offerts en tout lieu par les nations [4]. Saint Justin établit, par l'autorité de Malachie, que « les sacrifices offerts par les chrétiens avec le pain et le calice institués par Jésus-Christ » sont agréables à Dieu [5]. Quelques années plus tard, saint Irénée prouva de la même manière que « l'offrande faite par l'Église selon les prescriptions du Seigneur est un sacrifice pur et que Dieu reçoit avec bienveillance [6] ». Nous retrouvons le texte de Malachie chez Tertullien [7], chez saint Augustin [8], chez Théodoret [9], destiné à soutenir la même thèse.

Saint Justin nous apprend que le pain et le vin mélangé d'eau formaient ce qu'on appelle en théologie la matière de

---

ejus crucifixa et vulnerata sit ». Il vient de citer le texte : *Nisi manducaveritis...*

1. On verra dans le tome II l'explication de ces textes.
2. *Didachè*. 14. 2.
3. *Etymolog.*, 6. 19, 38, M. 82. 255.
4. *Malach.*, 1. 11.
5. *Dial.*, 117, M. 6. 746. Déjà l'auteur de la *Didachè* (14. 3) fait appel à ce texte pour prouver aux chrétiens qu'ils doivent être purs quand ils « rompent le pain ».
6. *Haer.*, 4. 17, 5 et 18, 1, M. 7. 1023.
7. *Adv. Marc.*, 3. 22 et 4. 1, M. 2. 353 et 362.
8. *Adv. Judaeos*, 13, M. 42. 61 ; *De civitate*, 17. 20. 2, M. 41. 556.
9. *In Malach.*, 1. 11.

l'eucharistie [1]; et une foule de textes confirment le renseignement qui nous est fourni par le docte apologiste du deuxième siècle. Néanmoins la littérature ecclésiastique ne nous a guère laissé qu'une dissertation sur ce sujet : elle a pour auteur saint Cyprien [2]. Vers le milieu du troisième siècle, la coutume s'était répandue, dans certaines églises d'Afrique, de ne célébrer l'eucharistie qu'avec du pain et de l'eau. Le grand évêque de Carthage, témoin de cet abus, prit la plume et lui opposa l'autorité de l'Écriture. Il rappela que Noé avait symbolisé la Passion du Sauveur en buvant du vin et non de l'eau ; que Melchisédech avait offert du pain et du vin ; que le Saint-Esprit avait annoncé, dans les *Proverbes,* le sacrifice du Seigneur, sous la figure d'une table garnie d'une coupe de vin ; que Jacob avait montré le Christ, sous les traits de Juda, lavant sa robe dans le vin ; que le prophète Isaïe avait vu le Seigneur couvert de vêtements rouges [3]. Il rappela enfin que le Seigneur avait dit, en présentant le calice à ses disciples : « Je ne boirai plus de ce produit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai avec vous dans le royaume de mon père [4] » ; qu'il avait dit, dans une autre circonstance : « Je suis la vraie vigne [5] » ; que le calice eucharistique avait été décrit d'avance, dans les *Psaumes* [6], comme un calice qui enivre, ce que l'eau ne saurait faire. Et il conclut que l'eucharistie devait être célébrée avec du vin mélangé d'eau.

Saint Justin professe hautement que « la nourriture sur laquelle l'action de grâces a été faite, par une prière contenant des paroles émanées du Sauveur, nourriture qui se transforme en notre chair et en notre sang, est la chair et le sang de Jésus incarné [7] ». Mais il ne nous dit pas quelles sont ces paroles. De même, nous lisons dans saint Augustin que le pain « consacré par une prière mystique » est pris par les chrétiens en

---

1. *Apolog.* 1. 65. 67, M. 6. 428.
2. Saint Cyprien, *Epist.* 63. 1, dans Hartel, 2, 701.
3. *Ibid.*, 3-7, p. 702-705.
4. *Ibid.*, 8, p. 706.
5. *Ibid.*, 2, p. 702.
6. *Ibid.*, 11, p. 710.
7. *Apol.*, 1. 66, M. 6. 428.

mémoire de la passion du Sauveur[1]. Mais il n'entreprend ni d'appuyer ni même d'expliquer cette énigmatique assertion. Le même phénomène reparaît presque partout, et la théologie biblique des paroles de la consécration ne serait représentée par aucun document, pendant les neuf premiers siècles, n'étaient les textes de saint Cyrille, de saint Jean Chrysostome, du *De sacramentis* et d'un sermon qu'on attribue ordinairement à Fauste de Riez. On vient de voir comment le grand orateur de Constantinople a mis en parallèle la parole de la Cène : *Ceci est mon corps* avec cette autre parole prononcée au commencement du monde : *Croissez et multipliez-vous*. L'auteur du *De sacramentis*, après avoir rappelé, lui aussi, que la parole du Seigneur est toute-puissante, et que Dieu n'eut qu'un mot à dire pour créer l'univers, explique que la consécration de l'eucharistie se fait par « des paroles célestes », à savoir par les formules : *Hoc est enim corpus meum... Hic est enim sanguis meus*[2]. Et le sermon attribué à Fauste de Riez tient le même langage[3].

Au commencement du cinquième siècle, la controverse pélagienne attira l'attention sur le texte : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez pas la vie en vous.* Comme on l'a dit plus haut[4], les adversaires du péché originel prétendaient être en règle avec le précepte : *Nisi quis renatus fuerit...* en enseignant que les enfants morts sans baptême étaient privés du royaume des cieux, mais recevaient la vie éternelle. Pour les réfuter, on eut recours à cet endroit du discours eucharistique où Notre-Seigneur avait dit : *Nisi manducaveritis...* On montra que, par ces paroles, le Sauveur avait refusé, non pas seulement le royaume des cieux, mais la vie éternelle elle-même à tous ceux qui ne mangeaient pas sa chair. Et, après avoir prouvé que la vie éternelle ne pouvait être obtenue sans la manducation de la chair du Christ, on crut pouvoir conclure *à fortiori* qu'elle ne pouvait être obtenue sans le baptême. Nous trouvons cette argumentation dans les

1. *De Trinitat.*, 3. 10, M. 42. 874.
2. *De sacramentis*. 4. 21, M. 16. 443.
3. A la suite des œuvres de saint Jérôme, *Ep.* 38. 2, M. 30. 272.
4. Voir p. 124.

écrits de saint Augustin [1], du pape Innocent [2] et du pape Gélase [3]. Voici comment s'exprime l'évêque d'Hippone : « La distinction qu'ils veulent mettre entre la vie éternelle et le royaume des cieux est une extravagance... Pour le comprendre, nous n'avons qu'à écouter ce que le Seigneur a dit, non pas à propos du baptême, mais en parlant du sacrement de sa sainte Table, que ceux-là seuls reçoivent qui ont reçu le baptême. Il a dit : *Nisi manducaveritis...* Prétendra-t-on que les petits enfants ne sont pas atteints par cette loi, et qu'ils peuvent avoir la vie sans participer au corps et au sang du Christ ? Se croira-t-on autorisé à cette restriction sous prétexte que Notre-Seigneur, parlant à la seconde personne, s'adresse uniquement à ceux qui peuvent le comprendre, tandis que la loi du baptême est formulée à la troisième personne ?... A ce compte on devra donc la restreindre à ceux qui assistaient au discours du Sauveur !... » Toutefois le saint docteur, qui répète à plusieurs reprises que les petits enfants doivent participer au corps et au sang du Seigneur pour posséder la vie éternelle, laisse entendre ailleurs que le baptême, en nous incorporant au Christ, nous fait participer à son corps et à son sang [4] ; d'où il résulte que la réception du sacrement de l'eucharistie n'est pas indispensable au salut. En tout cas, si les textes de saint Augustin ne sont pas nets sur cette question, ceux de Fulgence ne laissent

---

1. *De peccat. meritis*, I. 26, 27, M. 44. 123. 124. Voir encore : *Ad. Bonifac.* I. 40, M. 44. 570. S'adressant aux pélagiens, Augustin leur dit, en parlant des petits enfants : « Nec illud cogitatis eos vitam habere non posse qui fuerint expertes corporis et sanguinis Christi dicente ipso : *Nisi manducaveritis...*; *De praedest. sanctorum*, 25, M. 44. 978 ; *Epist.* 186. 29 et 30, M. 33. 826 et 827; *Serm.* 174. 7, M. 38. 144.

2. Dans sa réponse aux Pères du concile de Milève, parmi les lettres de saint Augustin, *Ep.* 182. 5, M. 33. 785.

3. *Ep.* 7, 5, M. 59. 36, se trouve encore à la suite des œuvres de saint Augustin, M. 45. 1769.

4. *De peccat. meritis*. 3, 8, M. 44. 120 : « ... Nonne veritas sine ambiguitate proclamat non solum in regnum Dei non baptizatos parvulos intrare non posse, sed nec vitam aeternam posse habere praeter Christi corpus *cui ut incorporentur sacramenti baptismi imbuuntur ?* ». Voir encore : *In Jo.* tract. 26. 17, M. 35. 1307, où on lit que : « manger la chair du Christ et boire son sang c'est demeurer en lui et l'avoir en soi ; *Serm.* 272, M. 38. 1246, où Augustin explique aux catéchumènes que le chrétien appartient au corps mystique du Christ.

rien à désirer. Consulté par le diacre Ferrand, qui inclinait à prendre à la lettre le précepte : *Nisi manducaveritis,* l'évêque de Ruspe expliqua que, sans doute, il fallait manger la chair du Fils de l'homme pour être sauvé, mais que cette condition était réalisée par le baptême, qui fait de nous les membres du Christ. Fulgence appuya son sentiment sur divers textes de saint Paul, entre autres les suivants : *Vos estis corpus Christi et membra de membro; unus panis unum corpus multi sumus* [1].

1. *Ep.* 12. 24, M. 65. 390.

CHAPITRE XII

LA PÉNITENCE.

Pendant le cours du deuxième siècle, les chrétiens qui se rendaient coupables de certaines fautes énormes, étaient, en bien des endroits, exclus de l'Église; et leur exclusion, sauf certains cas exceptionnels qu'on peut négliger ici, était définitive. Ils pouvaient, au moyen du repentir, se réconcilier avec Dieu, mais non reprendre leur place parmi les fidèles[1]. Toutefois cette discipline sévère, qui avait produit de bons fruits, tant que les communautés chrétiennes s'étaient composées de petits groupes fervents où la surveillance mutuelle pouvait s'exercer facilement, se heurta bientôt à des obstacles divers. Au commencement du troisième siècle, la législation des âges précédents, si l'on peut parler ici de législation, était souvent inapplicable, plus souvent encore inappliquée, et l'on restait sans règle fixe de conduite. Le premier essai connu de réglementation est du pape Calliste. Dans un édit célèbre, dont Tertullien nous a conservé quelques fragments[2], ce pape autorisa les for-

---

1. Voir PETAU, *Dogmata theologica*, édit. Vivès, VIII, 178 : « Quae res eo usque progressum habuit, ut atrocioribus quibusdam sceleribus venia indulgentiaque funditus denegata fuerit, nunquam ut cum Ecclesia reconciliari possent. » — TURMEL, *L'Eschatologie à la fin du IVe siècle*, p. 37, Paris, Picard; BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, p. 87.

2. TERTULLIEN, *De pudicitia*, 1. M. 2, 981. Le grand polémiste, qui déverse l'ironie sur cet édit, n'en nomme pas l'auteur. Pendant longtemps on a cru qu'il visait soit le pape Zéphyrin, soit un évêque de Carthage. Depuis de Rossi, on s'accorde généralement à attribuer l'édit en question à Calliste. Voir FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, I, 155 et suiv.

nicateurs et les adultères à rentrer dans l'Église, après une pénitence déterminée [1].

Prévoyant l'orage qu'il allait soulever, Calliste eut soin de s'entourer de nombreuses autorités scripturaires [2]. Et d'abord il fit appel à l'Ancien Testament. Dieu n'avait-il pas dit, par la bouche des prophètes, qu'il était indulgent, miséricordieux, qu'il voulait le repentir du pécheur et non sa mort, qu'il appelait au salut tous les hommes et surtout les fidèles [3] ? Pourquoi donc avait-il permis que les animaux purs et impurs fussent rassemblés pêle-mêle dans l'arche, sinon pour nous apprendre que l'Église devait contenir dans son sein des méchants mêlés aux bons [4] ? Et pourquoi avait-il flétri, dans Ézéchiel, les pasteurs qui ne soignent pas leurs brebis malades, qui ne ramènent pas les égarées, qui ne vont pas à la recherche des perdues, sinon pour instruire d'avance les pasteurs chrétiens de leurs devoirs [5] ?

Passant de là au Nouveau Testament, le pape interrogea les paraboles évangéliques, la parabole de la brebis perdue [6], celle de la drachme [7] et celle de l'enfant prodigue [8].

---

1. TERTULLIEN, *loc. cit.*, nous fait connaître la formule de Calliste : « Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto ».

2. Les lignes qui suivent utilisent l'essai tenté par ROLFFS, *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist*, p. 62 et 104, pour reconstruire l'édit de Calliste, à l'aide de Tertullien et d'Hippolyte.

3. *De pudicitia*, 2, M. II, 982 : « Caeterum Deus, inquiunt, bonus et optimus, et misericors et miserator (ps. 111, 4), et misericordiae plurimus (Joel. 2. 13)... non tanti ducens peccatoris mortem quam poenitentiam (Ezech. 18. 23), salvificator omnium hominum et maxime fidelium » (1 Tim. 4. 10).

4. Cette citation, absente du *De pudicitia*, nous est fournie par HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, 9. 12. M. 16. 2386. Voir ROLFFS, *loc. cit.*, p. 68 et 104. Toutefois BATIFFOL, *Etudes*... p. 104, pense que la comparaison de l'arche vise les évêques et les prêtres indignes que Calliste veut soustraire au jugement des fidèles.

5. *De pudic.*, 7. M. 2. 994 : « Denique si meministi prophetarum quum pastores increpantur, puto Ezechielis est vox : Pastores... quod infirmum est non curastis... »

6. *De pudic.*, 7. M. 2. 991 : « A parabolis licebit incipias, ubi est ovis perdita a Domino requisita... sed ovis proprie christianus; et grex Domini Ecclesiae populus... et ideo christianus in ove intelligendus qui ab Ecclesiae grege erraverit. »

7. *De pudic. ibid.*, p. 993 : « Proinde in drachmae parabola... etsi in domo amissam quasi in Ecclesia... »

8. *De pudic.* 8. *ibid.*, p. 994 : « Eadem itaque caligine circa filiorum quoque duorum parabolam... a vero lumine exorbitant... » *Ibid.* 9, p. 997 :

Dans ces divins enseignements, le Sauveur n'avait-il pas fait une loi de la clémence à l'égard des pécheurs? Et n'avait-il pas laissé entrevoir que cette loi s'appliquait aux pécheurs chrétiens eux-mêmes? Si, dans la parabole de la drachme, il avait eu en vue les infidèles, aurait-il présenté la pièce de monnaie comme perdue dans la maison? Pouvait-on nier que la brebis est toujours le symbole du peuple chrétien? Et, dans la troisième parabole, le symbolisme de l'enfant prodigue n'était-il pas clairement établi par celui du frère aîné qui désignait incontestablement le peuple juif [1]?

Après avoir cité les paraboles, Calliste utilisa les exemples donnés par le Sauveur et par les apôtres. Il rappela que Notre-Seigneur avait permis à Madeleine repentante d'essuyer ses pieds, et donné des marques d'une confiance particulière à la Samaritaine, qui n'était pourtant qu'une vile prostituée [2]. Il rappela que saint Paul, après avoir livré à Satan l'incestueux de Corinthe, lui avait accordé le pardon [3]; et que saint Jean avait, dans l'Apocalypse, suivi la même ligne de conduite [4].

Restait la preuve suprême, la suprême attestation. Calliste termina son enquête scripturaire en citant la promesse du Sauveur à saint Pierre : *Tibi dedi claves regni coelorum, quaecumque alligaveris vel solveris in terra erunt alligata vel soluta in coelis* [5]. C'est Calliste qui, le premier, a donné une base scripturaire au pouvoir ecclésiastique d'absoudre les pécheurs chrétiens et de les réintégrer dans l'Église [6].

« Nam si christianus est qui acceptam a Deo patre substantiam... prodigit... »

1. Tertullien essaie de réfuter les diverses considérations qui précèdent. Il laisse ainsi entrevoir que Calliste les avait présentées.

2. *De pudic.*, 12. p. 1001 : « Aliquid tale pro peccatoribus edidit Dominus, ut cum peccatrici feminae etiam corporis sui contactum permittit... ut cum samaritanae... etiam quod nemini facile quis esset ostendit. »

3. *De pudic.*, 13. p. 1003 : «... Apostolum Paulum, in secunda ad Corinthios, eidem fornicatori veniam dedisse quem in prima dedendum Satanae... pronuntiarit. »

4. *De pudic.*, 19, p. 1017 : « Quasi in Apocalypsi (Joannes) manifeste fornicationi posuerit poenitentiae auxilium. »

5. *De pudic.*, 21, p. 1025 : « De tua nunc sententia quaero unde hoc jus Ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro Dominus : super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; tibi dedi claves..... »

6. Dès le milieu du deuxième siècle, Hermas avait promis le pardon des péchés aux chrétiens coupables qui consentiraient à faire pénitence, mais

Il y a, dans l'esprit humain, une tendance naturelle à chercher dans les faits l'expression du droit. On était tellement habitué, çà et là, à voir les grands pécheurs exclus pour toujours de l'Église, que la réforme du pape Calliste parut, aux plus illustres docteurs de l'époque, un abus de pouvoir. Hippolyte [1], Origène [2] peut-être, Tertullien [3], firent entendre des protestations et déclarèrent que les pécheurs, dans la mesure du moins où l'on pouvait les discerner, devaient êtres rejetés hors de l'É-

---

il avait appuyé cette promesse sur une révélation spéciale et non surd se textes bibliques. — Dans le *De poenitentia* (M. 1. 1227 et suiv.), Tertullien conjure les pécheurs de faire pénitence et promet le pardon à ceux qui suivront ses conseils. Toutefois dans les six premiers chapitres, il ne s'occupe que de la pénitence qui précède le baptême, et il prouve la nécessité de cette pénitence par la parole de saint Jean-Baptiste rapportée par saint Mathieu, 3.18 (M. 1. 1229). A partir du chapitre 7, il parle de la pénitence qui suit le baptême, et il prouve qu'elle obtient le pardon (ch. 8, p. 1242). Ses autorités sont : *a*) les endroits de l'*Apocalypse* où l'Esprit prescrit aux églises coupables de faire pénitence, prescription qui ne se comprendrait pas, ajoute Tertullien, si Dieu n'était disposé à pardonner au pénitent; — *b*) les textes de Jérémie et d'Osée qui donnent à l'homme tombé l'espoir du relèvement; — *c*) le texte de l'Évangile qui montre les anges se réjouissant au ciel du retour des pécheurs; — *d*) les paraboles de la drachme, de la brebis perdue, de l'enfant prodigue. Mais Tertullien ne mentionne pas le pouvoir des clefs. C'est donc bien avec Calliste que commence, sur ce point, la théologie scripturaire.

1. Hippolyte, *Philosophoumena*, 9. 12, M. 16. 2386; Origène, *In Josue*, hom. 21. 1. M. 12. 930 : « Eos saltem ejiciamus quos possumus, quorum peccata manifesta sunt. Ubi enim peccatum non est evidens, ejicere de ecclesia neminem possumus ».

2. *De oratione*, 28. M. 11. 529 : « οὐκ οἶδ' ὅπως ἑαυτοῖς τινες ἐπιτρέψαντες τὰ ὑπὲρ τὴν ἱερατικὴν αἰτίαν... αὐχοῦσιν ὡς δυνάμενοι καὶ εἰδωλολατρείας συγχωρεῖν μοιχείασ τε καὶ πορνείας ἀφιέναι ὡς διὰ τῆς εὐχῆς αὐτῶν... λυομένης καὶ τῆς πρὸς θάνατον ἁμαρτίας. » — On a suivi ici le sentiment commun qui, depuis Doellinger, (*Hippolyt und Kallist*, p. 254) voit dans le susdit texte du *De oratione* une allusion malveillante à la réforme de Calliste. (Voir : Harnack) *Dogmengeschichte*[3], 1. 411; Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, p. 231, qui, tout en évitant de préciser, semble bien adopter cette opinion). Mais Funk (*Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, I, 159, observe que le *De oratione* vise, non seulement le pardon des adultères, mais encore le pardon des apostats, et que la date de ce livre, fixée ordinairement aux environs de 230, est peut-être à reculer. (Voir dans le même sens, mais avec plus de décision, Batiffol, *Études de Théologie positive*, p. 109). Ces considérations rendent l'allusion à Calliste problématique. Mais l'attitude rigoriste d'Origène reste solidement établie, au moins en ce qui regarde les apostats. Nous savons d'ailleurs que, vers la fin de sa vie, il admettait la réconciliation des adultères et des fornicateurs (Voir p. 147, note 1).

3. Tertullien. *De pudicitia*, tout entier, M. 2. 979 et suiv.

glise. Ici, comme toujours, l'auteur du *De pudicitia* se distingua par sa violence et sa virulence. D'une plume trempée dans le fiel, il entreprit une réfutation en règle de celui qu'il appelait ironiquement : *Episcopus episcoporum* [1]. Il s'efforça de prouver que, dans l'Ancien Testament, Dieu avait infligé aux pécheurs de terribles punitions, sans jamais leur accorder le pardon; ou que, en tout cas, certaines dispositions indulgentes de la Loi ancienne avaient été abrogées par la Loi nouvelle. Il ajouta que les paraboles évangéliques s'adressaient exclusivement aux pécheurs non encore baptisés; que l'endroit de la *Seconde épître aux Corinthiens,* où saint Paul traite avec clémence un chrétien qui s'était mis en défaut, ne visait pas l'incestueux mentionné dans la *Première épître;* et que le texte *Quaecumque alligaveris...* avait conféré à saint Pierre un privilège personnel et inaliénable [2]. Bref, d'un bout à l'autre de son livre, il accusa le pape d'avoir faussé le sens des textes inspirés, pour les faire servir à ses fins.

Les adversaires de Calliste refusaient-ils donc à l'Église le pouvoir des clefs? Non. Origène nous enseigne, dans le *De oratione,* que les paroles : *Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez...* ont donné aux Apôtres et à leurs héritiers le droit de remettre les fautes [3]. Tertullien, qui entend réserver à saint Pierre le bénéfice des paroles : *Quaecumque alligaveris...* reconnaît néanmoins à l'Église le droit de pardonner les péchés [4]. Et rien ne nous empêche d'attribuer à Hippolyte la même doctrine.

Tous trois croyaient donc au pouvoir des clefs. Mais, d'une part, au lieu de réserver ce pouvoir aux membres de la hiérarchie ecclésiastique, ils l'étendaient à tous les « hommes spirituels », c'est-à-dire à tous ceux qui possédaient des « charismes » [5]. D'autre part, appuyés sur le texte : *Est peccatum*

---

1. *De pudic.* 1. p. 980 : « Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, quod est Episcopus episcoporum edicit..... »
2. Voir les chapitres indiqués plus haut.
3. *De orat.* 28. M. 11. 529.
4. *De pudic.* 18. p. 1017 : « Salva illa poenitentiae specie post fidem quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit... »
5. Origène, *De orat.* 28, M. 11. 528, explique que les héritiers des apô-

ad mortem, non pro illo dico ut roget quis, ils excluaient du pouvoir des clefs et déclaraient par là même irrémissibles — au moins pour l'Église — les péchés « mortels »[1], c'est-à-dire l'idolâtrie, l'adultère, et l'apostasie[2].

Combien était vaine la protestation des trois docteurs dont les noms viennent d'être mentionnés, on put le voir quelques années plus tard. Dans le concile de Carthage de 251, saint Cyprien reprit, en la complétant, la liste des autorités bibliques invoquées par Calliste. Il rappela les maximes de clémence contenues dans les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, la parabole évangélique de l'aire dans laquelle la paille est mêlée au bon grain, celle de la brebis égarée. Il évoqua plusieurs autres maximes de l'Écriture, sans toutefois mentionner *Quaecumque alligaveris*, non plus que *Quorum remiseritis*[3]. Or cet appareil scripturaire était

---

tres sont ceux qui ont reçu le Saint-Esprit, mais que l'on reconnaît ces hommes « spirituels » à leurs actes : « ὁ δὲ ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ὡς οἱ ἀπόστολοι καὶ ἀπὸ τῶν καρπῶν γινώσκεσθαι δυνάμενος... καὶ γενόμενος πνευματικὸς... ἀφίησιν ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ θεός. » Voir d'autres références dans Holl, p. 232 et suiv. — Tertullien, *De pudic.* 21, M. 2. 1026 : « secundum enim Petri personam *spiritalibus* potestas ista conveniet, aut apostolo, aut prophetae... Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia spiritus *per spiritalem hominem,* non Ecclesia numerus episcoporum. »

1. Origène, *loc. cit.* dit que, en vertu du texte de 1 Jo. 5. 16, l'adultère, le meurtre volontaire, et tout autre péché énorme doivent toujours être retenus. Tertullien, *De pudic.* 2, p. 985, distingue un *delictum remissibile* et un *delictum irremissibile.* Il légitime cette distinction par 1 Jean, 5. 16 Puis il s'efforce de démontrer que la fornication et l'adultère doivent êtr. rangés dans la catégorie des péchés irrémissibles : « Superest specialiter de moechiae et fornicationis statu examinare in quam delictorum partem debeant redigi. » Plus loin (ch. 19, p. 1020, il parle des « mortalia peccata ».

2. Tertullien, *De pudic.*, 19. p. 1020, donne une liste de péchés irrémissibles un peu plus longue. Les trois crimes désignés plus haut sont ordinairement présentés comme les seuls pour lesquels il n'y a pas de réconciliation.

3. *Épître à Antonien*, M. 3. 762, ou mieux Hartel, *S. Thasci Cypriani opera*, 2, p. 624 et suiv. — Cyprien invoque (n. 15) le texte d'Ezéchiel relatif à l'obligation qui incombe aux pasteurs de soigner la brebis blessée. Puis vient (*ibid.*) la parabole de la brebis perdue. Puis (n. 16) les textes : *Estote misericordes...*; *Non est opus sanis medicus sed male habentibus;* (n. 18) *Qui se putat stare videat ne cadat ; Si qui deliquerit, advocatum habemus apud Patrem Jesum Christum, ipse est deprecatio pro delictis nostris*; (n. 22). *Memento unde cecideris et age poenitentiam et fac priora opera; Revertimini ad Dominum Deum vestrum quia misericors et pius est et patiens et*

destiné, dans la pensée de son auteur, non plus à légitimer la réconciliation des adultères — personne alors n'était scandalisé de leur retour à l'Église[1], — mais à étendre ce bienfait aux *lapsi*, c'est-à-dire aux chrétiens qui avaient apostasié pendant la persécution de Dèce. Saint Cyprien était, comme on le sait, l'admirateur de Tertullien qu'il aimait à appeler son « maître ». C'est donc un spectacle instructif que de le voir, non seulement accepter la réforme de Calliste, mais la trouver trop étroite, et l'étendre à une catégorie de pécheurs auxquels le pape ne s'était pas intéressé.

Comme l'innovation disciplinaire introduite par Calliste avait soulevé des protestations, la mesure dont saint Cyprien crut devoir prendre l'initiative eut, elle aussi, des contradicteurs. Novatien, qui venait de fonder une communauté schismatique, affecta de soumettre sa petite église à la rigide observance, et, tant que son parti prolongea son existence, il repoussa la doctrine du pardon des péchés graves, comme contraire à l'institution divine[2]. Deux docteurs, saint Pacien[3] et saint Ambroise[4], prirent la défense de l'Église catholique sur ce point, et demandèrent à l'Écriture de justifier sa législation. Mais

---

multae misericordiae. Puis, après divers autres textes, la parabole de l'ivraie (n. 25). Saint Cyprien avait sous les yeux le *De pudicitia* et il y a certainement puisé les textes scripturaires utilisés par Calliste et rapportés par Tertullien; mais il ne semble pas avoir connu la pièce de Calliste elle-même. Voir Rolffs, *loc. cit.*, p. 125.

1. Saint Cyprien, *loc. cit.*, n. 20 : « Nam et moechis a nobis poenitentiae tempus conceditur et pax datur » ; n. 26 : « Quibus tamen (moechis) et ipsis poenitentia conceditur et lamentandi ac satisfaciendi spes relinquitur » : n. 27 : « Quum constet de apostolica probatione moechos et fraudatores quibus illi communicant idolatras esse ». — Origène lui-même, vers la fin de sa vie, admit que l'on autorisât les adultères et les fornicateurs repentants à rentrer dans l'Église. Voir : *Contra Celsum*, 3. 51, M. 11. 988. Après avoir dit que les chrétiens pleurent ces coupables comme des morts, il ajoute : « καὶ ὡς ἐκ νεκρῶν ἀναστάντας εἀν ἀξιόλογον ἐνδείξωντα μεταβολὴν... ὕστερόν ποτε προσίενται.

2. Novatien acceptait la réforme de Calliste et réconciliait les adultères avec l'Église. Voir les textes de la note précédente (quibus illi communicant). Il n'était inflexible que pour les apostats. Plus tard ses partisans se montrèrent plus sévères : ils frappèrent d'excommunication définitive tous les péchés graves. Voir Socrate, *Histor. eccl.*, 1. 10, M. 67. 69

3. *Epistolae tres ad Sempronianum*, M. 13, 1051 et suiv.

4. *De poenitentia*, M. 16. 465 et suiv.

Calliste et saint Cyprien avaient déjà fait ce travail. L'évêque de Barcelone et l'évêque de Milan n'eurent guère qu'à se l'approprier. Les *Lettres à Sempronius* et le traité *De poenitentia* se bornèrent en effet, à peu près, à utiliser les matériaux que nous connaissons [1]. Non pas tellement toutefois qu'on ne pût y trouver aucun élément nouveau. Les novatiens présentaient le texte du dernier chapitre de saint Jean : *Quorum remiseritis peccata...* comme une variante de l'endroit de saint Matthieu où le Sauveur dit à ses apôtres : *Ite, docete omnes gentes...* Ils l'appliquaient donc à la rémission des péchés qui a lieu par le baptême [2]. Et, en cela, ils suivaient l'exemple de saint Cyprien, qui attribuait aux paroles en question la collation du pouvoir de baptiser [3]. Pacien montra que cette interprétation était erronée et que le texte : *Quorum remiseritis...* devait être expliqué par le texte de saint Matthieu : *Quaecumque ligaveritis*, lequel, à son tour, demandait à être éclairé par la promesse faite à saint Pierre : *Quaecumque ligaveris...* Or, dans cette dernière promesse, Notre-Seigneur n'avait-il pas soumis au pouvoir de saint Pierre les chrétiens déjà pourvus du baptême, et les mots : *aedificabo Ecclesiam meam* pouvaient-ils viser des infidèles [4]? Par cette série de rapprochements, l'auteur des *Lettres à Sempronius* fit entrer, dans la démonstration scripturaire du pouvoir d'absoudre les pécheurs chrétiens, un texte auquel la théologie de l'avenir devait attacher la plus grande importance [5]. Vingt ans s'étaient à peine

1. Voir dans saint Pacien : *Ep.* 1. 5 et 6. M. 13. 1056; *Ep.* 3. 8. M. *loc. cit.*, p. 1068. Ce sont les textes que nous avons déjà rencontrés dans saint Cyprien, mais avec le texte : *Quodcumque ligaveris...* en plus. Voir également le *De poenitentia* de saint Ambroise, 1. 44, M. 16. 483; *ibid.*, 2, 13, p. 500 (parabole de l'enfant prodigue).

2. *Ep.* 3. 11, M. 13. 1070.

3. *Ep. ad Magnum*, 11, M. 3. 1146 (Hartel, 2. 759) : « Discipulos suos mittens loquitur (Dominus) ad eos et dicit : Accipite Spiritum Sanctum... quo in loco ostendit eum solum baptizare et remissionem peccatorum dare qui habeat sanctum Spiritum ». — Voir aussi : *Epist. ad Jubaïanum*, 7, M. 3. 1114 (Hartel, p. 783). Telle était également l'exégèse de l'évêque de Césarée, Firmilien, 16. M. 3. 1168 (Hartel, p. 821).

4. *Loc. cit.*, p. 1071 : « Dic, frater, de solis gentibus hoc locutus est : super hanc petram aedificabo, inquit, Ecclesiam meam? Ecclesiam non baptizatas gentes vocat ? »

5. Pour être exact, on doit faire remonter jusqu'à Origène cette inter-

écoulés, que déjà saint Ambroise adoptait l'interprétation donnée par saint Pacien et en faisait usage dans son traité *De poenitentia*[1]. Sur un autre point encore l'évêque de Barcelone fit œuvre personnelle. Sempronius objectait que, d'après l'enseignement de saint Paul, l'Église ne devait avoir ni tache ni rides, et il concluait de là que les pécheurs devaient en être pour toujours exclus. Pacien lui fit observer que le pécheur impénitent était en effet hors de l'Église et que si, plus tard, il était de nouveau incorporé en elle, il ne la souillait pas, puisqu'il était alors purifié lui-même de la tache du péché[2].

Voyons maintenant ce que devint la théologie scripturaire du pouvoir des clefs après la controverse novatienne. Dans son commentaire du texte : *Tibi dabo claves,* saint Jérôme se préoccupa surtout des abus de pouvoir qu'il avait cru remarquer autour de lui. Pour y mettre un terme, il fit savoir « aux évêques et aux prêtres » que leur rôle vis-à-vis des pécheurs consistait, non pas à charger ou à décharger les consciences des péchés, mais à discerner ceux que la pénitence avait justifiés[3]. Hâtons-nous de dire que cette attitude, légèrement agressive à l'égard du clergé, ne se rencontre nulle part ailleurs. « C'est à vous, évêques, qu'il a été dit : Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre, sera délié dans le ciel. » Ainsi s'exprima l'auteur

---

prétation du texte : *Quorum remiseritis;* voir plus haut, p. 145. Mais c'est chez saint Pacien que nous la voyons pour la première fois défendue contre l'interprétation opposée. Voir encore : PACIEN, *Ep.* 1, 6, p. 1057.

1. *De poenit.*, 1, 6 et 8. M. 16. 467 et 468. Il cite deux fois le texte : *Quorum remiseritis*... et le contexte montre clairement qu'il l'applique aux péchés commis après le baptême.

2. *Ep.* 3. 4, p. 1066 : « Peccator et poenitens non est Ecclesiae macula quia quamdiu peccat et non poenitet extra Ecclesiam constitutus est ».

3. *In Matth.*, 16. 19, M. 26. 118 : « Istum locum (quodcumque ligaveris...) episcopi et presbyteri non intelligentes aliquid sibi de pharisaeorum assumunt supercilio ut vel damnent innocentes vel solvere se noxios arbitrentur; quum apud Deum non sententia sacerdotum sed reorum vita quaeratur. Legimus in Levitico de leprosis ubi jubentur ut ostendant se sacerdotibus... non quo sacerdotes leprosos faciant et immundos, sed quo habeant notitiam leprosi et non leprosi et possint discernere... Quomodo ergo ibi leprosum sacerdos mundum vel immundum facit, sicut hic alligat vel solvit episcopus et presbyter».

des *Constitutions apostoliques* [1]. Et, pour montrer ce qu'il entendait par ce pouvoir épiscopal de lier et de délier, il expliqua aux pasteurs des églises que leur devoir était de condamner les coupables, mais aussi de les exhorter à faire pénitence, et de leur pardonner quand leur vie était changée [2]. La parabole de l'enfant prodigue, plusieurs versets du psaume : *Miserere* [3], quelques textes d'Ezéchiel [4], notamment la célèbre parole : *Je ne veux pas la mort du pécheur,* fournirent de nouvelles bases scripturaires à ses enseignements, et lui permirent d'insister auprès des évêques, pour les amener à la clémence à l'égard des pécheurs repentants. Saint Jean Chrysostome, décrivant les grandeurs du sacerdoce, mentionna, parmi ses titres de noblesse, le pouvoir de remettre les péchés commis après le baptême, sans faire appel toutefois à d'autre texte qu'à la parole de saint Jacques : « *Quelqu'un est-il malade parmi vous ? Qu'il fasse venir les prêtres du Seigneur* [5]... » Saint Cyrille d'Alexandrie reconnut que la formule : « Ceux dont vous remettrez les péchés... » recevait son accomplissement à la fois dans le baptême et dans la pénitence [6]. Saint Augustin, qui appliqua parfois ce même texte à la rémission des péchés produite par le baptême, s'en servit aussi quand il promit aux chrétiens repentants le pardon de leurs fautes [7].

---

1. *Const. apost.*, 2. 11, M. 1. 613.
2. *Ibid.*, 2. 13, p. 616 : πρῶτον οὖν ἀπ' ἐξουσίας τὸν ἔνοχον καταδίκαζε, ἔπειτα μετὰ ἐλέους... οἰκειοῦ, ὑπισχνούμενος αὐτῷ σωτηρίαν.
3. *Ibid.*, 2. 41, p. 696.
4. *Ibid.*, 2. 12, p. 613.
5. *De sacerdotio*, 3. 6, M. 47. 644. Il cite au n. 5 (p. 643) les deux textes : *Quaecumque ligaveritis* et *Quorum remiseritis*, et il les fait servir à prouver que le sacerdoce a le pouvoir de lier, de délier et de purifier les consciences. Mais il place l'exercice de ce pouvoir dans l'administration du baptême. C'est ce que prouve la première phrase du n. 6 où, pour expliquer comment les prêtres lient, délient et purifient les consciences, il déclare que l'administration du baptême leur a été confiée. C'est ce que prouve également le texte auquel cette note se réfère. L'illustre orateur dit en effet que les prêtres ne purifient pas seulement quand ils donnent le baptême, mais qu'ils effacent encore les péchés commis après le sacrement de la régénération, et il prouve cette nouvelle assertion par le texte de saint Jacques. Il n'avait donc en vue jusqu'alors que la purification procurée par le baptême.
6. *In Joann.*, 12, M. 74. 721.
7. Saint Augustin applique *Quorum remiseritis* à la rémission des pé-

Du reste, l'évêque d'Hippone revendiqua hautement pour l'Église le droit de réconcilier les chrétiens coupables mais repentants [1]. Seulement il préféra d'ordinaire établir ce droit sur la promesse : *Tibi dabo claves* [2]. Par contre, saint Pierre Chrysologue [3] et le pape saint Grégoire [4] firent appel à la parole : *Quorum remiseritis*.

Pour éclairer les deux textes : *Tibi dabo claves* et *Quorum remiseritis*, on eut recours souvent au récit de la résurrection de Lazare. Saint Ambroise nous apprend que la parole : *Veni foras* prescrit au pécheur de révéler ses fautes, et que l'intervention des disciples, au cours du miracle, est l'image du ministère accompli par l'Église dans l'œuvre de la justification du pécheur [5]. Mais quel est au juste ce ministère? L'évêque de Milan ne nous le dit pas [6]. En revanche, saint Augustin expose sa pensée sur ce point avec une grande netteté. Témoin le commentaire suivant du texte : *Lazare, prodi foras* :

---

chés procurée par le baptême dans : *De baptismo*, 1. 15; *ibid.*, 3. 23, M. 43. 118 et 150; *Contra epistolam Parmeniani*, 2. 24, M. 43. 67. Il l'applique à la réconciliation qui suit la pénitence dans : *Sermo*, 295. 2, M. 38. 1349.

1. Voir : *Sermo*, 295. 2, M. 38, 1349 : « Has enim claves non homo unus sed unitas accepit Ecclesiae ». *Sermo*, 149, 7, M. 38. 802 : « Numquid istas claves Petrus accepit et Paulus non accepit?... Aut non sunt istae in Ecclesia claves ubi peccata quotidie dimittuntur? » *De doctrina christiana*, 17, M. 34. 25 : « Has enim claves dedit Ecclesiae ut quae solveret in terra soluta essent in coelo... » *Sermo*, 351. 9, M. 39, 1545 : « Veniat ad antistites per quos illi in Ecclesia claves ministrantur. » *Sermo*, 392. 3, M. 39. 1711 : « Nemo sibi dicat : occulte ago, apud Deum ago... Ergo sine causa dictum est : *Quaecumque solveritis*...? Ergo sine causa sunt claves datae Ecclesiae Dei? » Voir encore : *Sermo*, 278. 12, M. 38. 273.

2. Voir les références précédentes.

3. *Sermo*, 84, M, 52. 439.

4. *Homil.*, 26. 4 à 6, M. 76. 1199. Après avoir cité le texte : *Quorum*... Grégoire dit que les disciples ont été investis par là d'un pouvoir tel que : « vice Dei quibusdam peccata retineant, quibusdam relaxent ». Puis (n. 5) il ajoute : « Horum profecto in Ecclesia episcopi locum tenent. Ligandi atque solvendi auctoritatem suscipiunt... Grandis honor, sed grave pondus istius est honoris! »

5. *De poenitentia*, 2. 54, M. 16. 510. Au n. 56 Ambroise dit que le Seigneur fit ôter par des hommes la pierre du sépulcre de Lazare pour apprendre : « Quod nobis donaret ut levaremus delictorum onera... Nostrum est onera removere. » Ce *nostrum* désigne les évêques.

6. Cependant noter cette phrase : « Nostrum (episcoporum) est onera removere; illius (Domini) est resuscitare. »

« Celui qui se confesse, vient dehors. Mais il ne pourrait venir dehors s'il ne vivait, et il ne vivrait pas s'il n'était déjà ressuscité. On me dira peut-être : à quoi donc sert l'Église si celui qui se confesse est déjà ressuscité? De quel secours est donc, pour le pécheur qui se confesse, l'Église à qui le Seigneur a dit : *Quae solveritis in terra erunt soluta et in coelo?* Regardez Lazare : quand il paraît dehors, il est entouré de bandelettes. (Le pécheur) était déjà vivant quand il s'est confessé, mais il était embarrassé de liens. Que fait l'Église à qui il a été dit : *Quae solveritis soluta erunt?* Elle exécute l'ordre donné par le Seigneur aux disciples : *Solvite illum et sinite abire* [1]. » Nous retrouvons la même doctrine dans le pape saint Grégoire. Lui aussi enseigne que le pécheur est déja ressuscité par la grâce, qu'il a déjà la vie quand l'Église le délie. Et, à la suite de saint Augustin, l'auteur des *Homélies* appuie son assertion sur les textes : *Lazare, veni foras... solvite eum et sinite abire* [2].

Quelques-uns des textes auxquels on s'est référé, dans les lignes qui précèdent, se bornent à dire que l'Église a en sa possession le pouvoir des clefs. D'autres, en revanche, sont plus précis et nous expliquent que les détenteurs de ce pouvoir doivent être cherchés, non dans n'importe quelle partie de l'Église, mais uniquement dans le corps épiscopal. C'étaient les évêques qui, directement ou par des délégués, exerçaient le ministère de la réconciliation. C'était devant eux, ou devant leurs fondés de pouvoirs, que devait se présenter le pécheur. Nombreuses sont les attestations qui pourraient être apportées ici, en dehors de celles qui ont été utilisées [3]. Mais comme elles se bornent

1. *Sermo* 67. 2 et 3, M. 38. 434. Voir la même doctrine dans : *Sermo*, 98, 6, M. 38. 594; *Sermo*, 295, 2 fin. M. 38. 1350; *Sermo*, 352, 8. M. 39. 1558.

2. *Homil.*, 26. 6, M. 76. 1200 : « Tunc enim vera est absolutio praesidentis quum interni arbitrium sequitur judicis... Prius mortuum Dominus vocavit et vivificavit dicens : *Lazare veni foras*, et postmodum is qui vivens egressus fuerat, a discipulis est solutus... Nos debemus per pastoralem auctoritatem solvere quos auctorem nostrum cognoscimus per suscitantem gratiam vivificare. »

3. Saint Augustin qui, ordinairement, ne parle que de l'Église, dit quelque part (*Serm.*, 351, 9, M. 39. 1545) que le pécheur doit se présenter devant les *antistites* parce qu'ils ont les clefs : « Veniat ad antistites per quos

à constater un état de choses existant, elles n'ont pas leur place dans cette étude [1]. Contentons-nous donc de dire que la théorie chère à Tertullien ainsi qu'à Origène [2], si elle jouit de quelque faveur en Orient, fut en Occident complètement inconnue [3]. Pour le même motif, on n'a à exposer ici ni les textes qui nous montrent les pécheurs, coupables de certaines fautes graves, admis une seule fois au bienfait de la réconciliation [4], ni ceux qui nous décrivent les rites de la pénitence et de l'absolution.

---

illi in Ecclesia claves ministrantur. » Voir encore : Pacien, *Ep.*, l. 6, M. 13. 1057 : Ambroise, *De poenit.*, l. 6 et 7, M. 16, 467 et 468; Innocent, *Ep.*, 25. 10, M, 20. 559.

1. Saint Ambroise et saint Pacien, citent, il est vrai, le texte *Quorum remiseritis* et l'appliquent aux « sacerdotes », mais ils ne cherchent pas à légitimer cette application.

2. Voir plus haut, p. 145.

3. Sur ce point voir Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, p. 312.

4. Voir notamment : Clément d'Alex., *Stromat*, 2. 13, M. 8. 293; Tertullien, *De poenit.*, 7 et 9, M. 1. 1241 et 1243; Origène, *In Levit.*, hom. 15, 2, M. 12. 565, Saint Ambroise. *De poenit.*, 2. 95, M. 16. 520; Saint Augustin, *Ep.*, 153. 7, M. 33. 656. Clément et Tertullien s'expriment comme si cette discipline dérivait de Dieu lui-même; mais ils ne citent aucun texte biblique. Saint Ambroise dit : « Sicut unum baptisma, ita una poenitentia. La non-réitération de la pénitence est pour lui comme un axiome qu'il ne prouve pas, sinon en rapprochant la pénitence du baptême. Saint Augustin se contente de cette formule : *Caute salubriterque provisum...*

CHAPITRE XIII

L'EXTRÊME-ONCTION; L'ORDRE; LE MARIAGE.

§ I. L'EXTRÊME-ONCTION.

Le texte de saint Jacques : « Si quelqu'un est infirme parmi vous, qu'il fasse venir les presbytres du Seigneur... » est cité par Origène, comme trouvant son application dans la pénitence : « La septième rémission des péchés, dit le docteur alexandrin, est celle qui a lieu par la pénitence, quand le pécheur couvre son lit de larmes, ne craint pas de dévoiler son péché au prêtre, et de chercher le remède... En quoi est réalisée la parole de saint Jacques : *Si quelqu'un parmi vous est infirme*[1]... » Nous retrouvons la même interprétation dans saint Jean Chrysostome, qui se sert du texte de saint Jacques pour prouver que les prêtres peuvent remettre les péchés commis après le baptême [2]. L'Orient, on le voit, eut une tendance à donner un sens allégorique, ou si l'on veut spirituel, à « l'infirmité » mentionnée par l'apôtre. En Occident, la première interprétation de ce passage célèbre est due à saint Innocent, et elle est nettement littérale. Le pape enseigne que saint Jacques a en vue les fidèles malades, et qu'il recommande de faire sur eux des onctions avec une huile consacrée par l'évêque [3]. Au siècle suivant, saint Césaire d'Arles conjure

1. *In Levitic. homél.* 2. 4, M. 12. 420.
2. *De Sacerdotio*, 3. 6, M. 47. 644. Voir plus haut, p. 150.
3. *Ep.* 25. 11, M. 20. 560. Après avoir rapporté le texte de l'apôtre, le pape ajoute : « Quod non est dubium de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt quod ab epis-

les fidèles, quand ils sont malades, de recevoir le corps et le sang du Sauveur, et de recourir aux onctions d'huile, selon le précepte de l'apôtre saint Jacques [1].

§ II. L'ORDRE.

Saint Clément enseigne, dans la *Lettre aux Corinthiens*, que les apôtres, lorsqu'ils mirent des évêques et des diacres à la tête des communautés chrétiennes, accomplirent la prophétie d'Isaïe : « J'établirai leurs évêques dans la justice, et leurs diacres dans la foi [2]. » Saint Ignace déclare aux Philadelphiens que l'Esprit parlait par sa bouche, quand il leur disait de se grouper autour de l'évêque, des presbytres et des diacres, et de ne rien faire en dehors de l'évêque [3]. Toutefois il ne se réfère à aucun texte biblique. On lit dans saint Cyprien que le Seigneur fonda l'épiscopat quand il dit : *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam,* et que ce sont ces paroles qui ont donné à l'Église les évêques qui la gouvernent [4]. Tertullien, au contraire, semble attribuer à tous les chrétiens la dignité du sacerdoce, et il prétend s'autoriser du texte de l'Apocalypse : *Fecit nos regnum et sacerdotes Deo et Patri suo* [5]. C'est qu'il veut la monogamie pour les fidèles

---

copo confectum, non solum sacerdotibus sed et omnibus uti christianis licet in sua aut suorum necessitate. »

1. *Serm.* 279. 5. append. des sermons de saint Augustin, M. 39.2273 : « Quantum rectius et salubrius erat ut ad ecclesiam currerent, corpus et sanguinem Christi acciperent, oleo benedicto et se et suos fideliter perungerent et secundum quod Jacobus discipulus dicit... »

2. *Ad Cor.*, 42, 5, M. 1. 293.

3. *Ad Phil.*, 7. 2, M. 5. 702 et 704.

4. *Ep.* 27. 1. M, 4. 298 (dans HARTEL, *Ep.* 33, 1) : « Dominus noster cujus praecepta et monita observare debemus, episcopi honorem et Ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro : Tu es Petrus... Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit ut Ecclesia super episcopos constituatur. »

5. *De monog.*, 12, M. 2. 947 : « Quum extollimur et inflamur adversus clerum... tunc omnes sacerdotes quia sacerdotes nos Deo et patri fecit (*Apoc.* 1. 6; 5. 10), quum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur... impares sumus. » Il taxe d'inconséquence les chrétiens qui se déclaraient *sacerdotes* comme les membres du clergé, mais qui ne voulaient pas s'astreindre à la discipline du clergé. Il outre le principe,

comme pour les prêtres ; tout texte lui sert, qui peut colorer sa thèse [1].

Dans sa *Lettre à Évangélus*, saint Jérôme essaya de prouver, par divers textes des *Épîtres pastorales* et des *Actes*, que la distinction de l'épiscopat et du presbytérat était inconnue du temps des apôtres, et qu'elle avait été introduite pour remédier aux désordres qui, de bonne heure, menacèrent les communautés chrétiennes [2]. Cette thèse, que l'illustre docteur a reprise dans son *Commentaire sur l'épître à Tite* [3], a fait croire à certains théologiens qu'il rangeait l'épiscopat parmi les institutions de droit ecclésiastique [4]. On la retrouve d'ailleurs dans quelques autres écrits de cette époque, notamment dans les commentaires de l'*Ambrosiastre* [5]. En tout cas, les droits de la hiérarchie furent défendus avec ardeur par saint Épiphane. Le savant évêque de Salamine releva dans la *Première épître à Timothée* des indices péremptoires de la supériorité primitive de l'épiscopat sur le presbytérat [6]. Quant aux textes où les deux fonctions semblaient être identifiées, il les expliqua par cette considération que les communautés chrétiennes n'étaient pas complètement organisées à l'origine, et qu'elles manquaient tantôt d'évêque, tantôt de prêtres [7].

---

pour faire accepter la conséquence. Voir encore : *De exhortat. castit.* 7, M. 2. 922. Notons d'ailleurs qu'il atteste l'existence, à son époque, d'un clergé distinct de l'élément laïque.

1. Saint Justin, *Dial.* 116, M. 6. 745, dit que les chrétiens sont : « ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος » ; mais il ne se réfère à aucun texte scripturaire, bien qu'il s'inspire peut-être de 1. *Petr.* 2. 9.

2. *Ep.* 146, 2, M. 22. 1193 : « Quum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos... Quaeris auctoritatem ? Audi testimonium. » Et il cite : *Phip.* 1. 1 ; *Act.* 20. 18 ; *Tit.*, 1. 5 ; 1. Tim, 4. 14. 1, Petr. 5 ; 2 *Jo.* 1 ; 3 *Jo* 1. Dans : *Ep.* 69. 3, p. 656, il soutient la même thèse, mais sans références scripturaires. Voir : Morin, *De sacris ordinationibus*, pars 3, exercit. 3, 2.

3. *In Tit.*, 1. 5. M. 26. 562.

4. Entre autres, Médina, *De sacrorum hominum origine et continentia*, 1. 5.

5. *In Ephes.*, 4. 22. M. 17. 388 ; *Quaest. veteris et novi Testamenti*, 101, M. 35. 2302. Voir encore : Théodulphe, *Capitul.*, M. 105, 210 ; Énée, *Adv. Graecos*, 210, M. 121. 260 ; saint Isidore, *De eccles. officiis*, 2. 7, 2, M. 83. 787.

6. *Haer.* 75. 6, M. 42. 512. Il s'agit de 1. Tim. 5. 1 et 19, où Timothée est présenté comme le chef des presbytres.

7. *Ibid* 75. 5, M. 42. 509.

§ III. LE MARIAGE.

Origène, parlant de certains évêques qui autorisaient le divorce, déclara hautement que leur conduite, si elle pouvait être expliquée et excusée par les circonstances, n'en était pas moins en opposition avec ces paroles de saint Paul : « La femme est liée tant que vit son époux; la femme qui, du vivant de son époux, s'unit à un autre homme, est adultère [1] ». Son contemporain, Tertullien, prouva l'indissolubilité du lien matrimonial par l'endroit de l'Évangile où Notre-Seigneur déclare adultère l'homme qui abandonne son épouse pour en prendre une autre [2]. Les paroles du Sauveur reparaissent sous la plume de saint Basile [3] et du pape Innocent [4], qui s'en servirent pour condamner le divorce. Saint Ambroise apporta, dans le même but, le texte : *Quod Deus conjunxit homo non separet* [5]. Saint Augustin [6] et, à sa suite, saint Fulgence [7] démontrèrent par la maxime de saint Paul : *Mulier sui corporis potestatem non habet*... qu'une personne mariée n'a pas le droit de pratiquer la continence, sans le consentement préalable de son conjoint.

Établie sur les textes scripturaires que l'on vient de lire, la doctrine de l'indissolubilité du mariage ne rencontra de difficulté que dans la célèbre formule de saint Matthieu : *Excepta fornicationis causa*. En autorisant l'homme à renvoyer l'épouse adultère, Notre-Seigneur l'avait-il donc également autorisé à prendre une autre épouse? Quelques docteurs le pensèrent, notamment l'Ambrosiastre [8], saint Épiphane [9], saint Basile [10] dans une certaine mesure, et peut-être aussi Tertullien [11]. Mais

1. *In Matth*, 14. 23.
2. *Adv. Marc.*, 4. 34, M. 2. 442.
3. *Ep.* 199. 48, M. 32. 732.
4. *Ep.* 6. 12, M. 20. 500.
5. *In Luc.*, 8. 4-6, M. 15. 1766.
6. *De conjug. adulter.*, 2, M, 40. 452.
7. *Ep.* 1. 14. M. 65. 308.
8. *In* 1 *Cor.*, 7. 11, M. 11. 218.
9. *Haer.* 59. 4, M. 41. 1025.
10. *Ep.* 188. 9, M. 32. 677. Il autorise l'homme délaissé par sa femme à en prendre une autre. En dehors de ce cas il interdit le divorce.
11. *Adv. Marc.*, 4. 34, M. 2. 443 : « Caeterum praeter ex causa adulterii nec Creator *disjungit* quod ipse scilicet conjunxit. » Ce *disjungit* laisse

saint Augustin expliqua que ce passage de saint Matthieu devait être éclairé par les passages parallèles de saint Marc et de saint Luc qui condamnent le divorce sans aucune restriction[1]. Bède[2] marcha sur les traces de l'évêque d'Hippone. Et les conciles qui, à diverses époques, proscrivirent le divorce même dans le cas d'adultère, se donnèrent comme les interprètes de la doctrine évangélique[3].

Tertullien prétendit condamner les secondes noces par le texte : *Et erunt duo in carne una*, dans lequel le mot *duo* excluait, selon lui, la polygamie, même successive[4]. Saint Grégoire de Nazianze, sans oser interdire absolument les secondes noces, observa qu'elles brisaient le symbolisme exposé par saint Paul dans cet endroit célèbre : « Ce mystère est grand, je le déclare, par rapport au Christ et à l'Église[5]. » Et c'est peut-être cette considération qui donna naissance à la discipline sévère, en vertu de laquelle une partie de l'Église orientale soumettait les « digames » à la pénitence[6]. Quoi qu'il en soit, cette discipline ne fut jamais qu'une exception. Et en effet, on ne pouvait flétrir les secondes noces sans se mettre en opposition avec saint Paul qui avait dit : « La femme est libre quand son mari est mort, elle peut se marier à qui elle veut, pourvu qu'elle le fasse dans le Seigneur[7]. » Saint Épiphane[8], saint Augustin[9] et Théodoret[10] établirent par ce texte la légitimité des secondes noces.

---

entendre — sans toutefois être décisif — que le lien matrimonial est brisé par l'adultère.

1. *De conjug. adulter.*, 9-10, M. 40. 456-457.
2. *In Marc.*, 10. 11.
3. *Concil. Eliberit.*, 9. Voir : Hefele, *Conciliengesch.*, I. 132, 1re éd. Voir surtout le canon 17 d'un concile qu'on a identifié à tort avec le concile de Milève de 416 : « Placuit ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam neque dimissus ab uxore neque dimissa a marito alteri conjungantur (Harduin, *Acta conciliorum*, I. 1218). Le concile d'Arles de 314 se contente, dans le canon 10, d'exhorter le mari d'une femme adultère à ne pas en épouser une autre. Il ne donne aucune référence biblique.
4. *De monogamia*, 4, M. 2. 934.
5. *Orat.* 37. 8, M. 36. 292.
6. *Concil. Neocaesar.*, can. 3 et 7. Voir Hefele, *Conciliengesch.*, I. 213 et 215.
7. I Cor. 7. 39.
8. *Haer.*, 59. 6, M. 41. 1028.
9. *De bono viduitatis*, 5 et 15, M. 40. 433.
10. *Haeret. fabul.* 5. 26, M. 83. 541.

Mais le mariage lui-même ne manqua pas d'adversaires. Dès les premières années du deuxième siècle, les gnostiques proscrivirent l'union de l'homme et de la femme ; et comme ils se prétendaient chrétiens, ils entreprirent de justifier leur doctrine par l'Écriture. Ils alléguèrent donc divers endroits de la Bible, notamment la parole de David : « J'ai été conçu dans le péché » ; et celle de Job : « Personne n'est pur, pas même l'enfant d'un jour ». Selon eux, ces textes contenaient la condamnation du mariage, sans compter que le Sauveur l'avait lui-même implicitement condamné en s'en abstenant[1].

Clément d'Alexandrie répondit à ces attaques. Il était occupé, dans ses *Stromates,* à donner aux chrétiens des règles de spiritualité, quand il se rappela soudain que les sectes gnostiques faussaient les lois de la morale et tombaient dans divers excès. Il interrompit donc son cours de direction et courut à l'ennemi. Il réfuta, et ceux qui lâchaient la bride aux passions les plus honteuses, et ceux qui condamnaient le mariage. Tel est l'objet du troisième livre des *Stromates,* qui s'arrête spécialement sur le second excès. Clément reprit, une à une, toutes les autorités scripturaires invoquées par les gnostiques pour réprouver le mariage, et il n'eut pas de peine à réduire à néant leurs prétentions. Il ne lui fut pas difficile, par exemple, de montrer que Job n'avait jamais eu l'intention de flétrir l'acte de la génération, et que David, dans l'endroit où il parlait de sa conception dans l'iniquité, avait en vue, non sa propre mère, mais Ève, la mère commune du genre humain[2]. Il ne lui fut pas difficile non plus de faire observer que le Sauveur, s'il participait à l'humanité, la dépassait néanmoins, et que, par conséquent, son genre de vie ne pouvait être érigé en règle pour les hommes[3]. Et, chemin faisant, tout en réfutant les objections des adversaires du mariage[4], Clément prouva que l'Écriture les avait d'avance condamnés. L'apôtre n'avait-il pas dit : « Si vous êtes lié à une épouse, ne brisez pas ce lien? » N'avait-il pas dit : « Que cha-

1. Voir CLÉMENT D'ALEX., *Stromat.* 3. 16, M. 8. 1200 et 1201.
2. *Stromat.* 3. 16, M. 8. 1201.
3. *Ibid.* 3. 6. M. 8. 1152.
4. *Ibid.* 3. 6, p. 1149, il réfute l'objection tirée d'un texte de l'*Évangile des Égyptiens.* Voir aussi : *ibid.* 3. 9 et 13.

cun ait sa femme, pour que Satan ne vous tente pas[1] » ? N'avait-il pas dénoncé, comme des organes du démon, ces docteurs qui, à la fin des temps, interdiraient le mariage[2] ? Et puis, les apôtres Pierre et Philippe n'avaient-il pas eu des enfants[3] ? Si le mariage était mauvais, on devait donc condamner ces saints personnages ! Clément conclut que l'Évangile approuvait le mariage aussi bien que le célibat et que chacun pouvait marcher, en sûreté de conscience, dans l'état où il avait été appelé[4].

La thèse gnostique fut reprise, au quatrième et au cinquième siècles par les manichéens. Pour réfuter ces nouveaux hérétiques, saint Épiphane rappela que le Sauveur avait assisté aux noces de Cana, et qu'il y avait même accompli le premier de ses miracles. Il conclut de ce fait que les noces étaient vénérables et qu'elles n'excluaient pas du royaume de Dieu[5]. Et il confirma cette conclusion par l'endroit des *Épîtres pastorales* où l'Apôtre ordonne aux jeunes veuves de se marier et de devenir mères de famille[6]. Saint Ambroise déclara que le Sauveur avait sanctifié le mariage en prononçant ces paroles : *Et erunt duo in carne una*[7]. A l'exemple de saint Épiphane, saint Grégoire de Nazianze[8] et saint Cyrille d'Alexandrie[9] firent appel à la présence du Sauveur aux noces de Cana. Et saint Augustin, qui utilisa dans le même but la parole de saint Paul : *Si nupserit virgo non peccat*[10], montra, lui aussi, que l'origine divine des noces était attestée par l'histoire de Cana[11].

---

1. *Stromat.*. 3. 15, M. 8. 1196. Voir aussi : 3. 6.
2. *Ibid.* 3. 6, p. 1153.
3. *Ibid.* 3. 6, *ibid.*
4. *Ibid.* 3. 12, p. 1188.
5. *Haer.*, 67. 6, M. 42. 181.
6. *Ibid.*
7. *Ep.* 42. 3, M. 16. 1124.
8. *Orat.* 40. 18, M. 36. 381.
9. *In Jo.* 2. 11, M. 73. 449.
10. *De bono conjug.*, 21, M. 40. 387.
11. *In Jo.* tr. 9. 2, M. 35. 1458.

CHAPITRE XIV

L'ÉGLISE.

Hermas enseigne que « l'Église a été créée avant toutes choses » et que « tout a été fait en vue de la sainte Église [1] »; mais en formulant cette pensée qui rappelle le début de l'*Épître aux Éphésiens,* il ne s'appuie sur aucune autorité. De même, l'auteur de la « Secunda Clementis » dit, sans donner aucune référence, que l'Église est « le corps du Christ » et qu'elle « a été créée avant le soleil et la lune [2] ». C'est saint Irénée qui jeta les fondements de la théologie scripturaire de l'Église quand, pour prouver que l'Église est assistée par l'Esprit de Dieu [3], il cita ce passage de saint Paul : « Dieu a placé dans l'Église des apôtres, des prophètes et des docteurs. » Poursuivant l'œuvre ébauchée par l'évêque de Lyon, saint Cyprien appuya la doctrine de l'unité de l'Église sur les textes : *Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae; — Unum corpus et unus spiritus;* et surtout sur la parole du Sauveur : *Tu es Petrus*... « C'est sur un seul, dit-il, que le Sauveur édifie l'Église... Sans doute les autres apôtres étaient ce qu'était Pierre, ils étaient investis de la même dignité et des mêmes pouvoirs; mais le commencement est fondé sur l'unité, pour montrer que l'Église doit être une [4] ». En dehors de ces généralités, quatre questions ont, en ce qui concerne l'Église, provoqué des recherches bibliques :

1. *Visio* 1. 1, 6; 2. 4. 1.
2. II *Clem.*, 14. 1 et 2.
3. *Haer.*, 3. 24 1., M. 7. 966.
4. *De unitate Ecclesiae*, 4, dans Hartel, 1. 213.

la primauté du pape, l'origine de l'épiscopat, les notes de l'Église, sa composition. Le problème de l'origine de l'épiscopat est mieux à sa place dans le sacrement de l'ordre. Arrêtons-nous ici sur les trois autres, en commençant par les deux derniers.

I. *Notes de l'Église.*

Ce fut la lutte contre les donatistes qui attira l'attention sur les notes de l'Église. Quand ils furent séparés du reste de l'univers chrétien, ces hérétiques travaillèrent à se donner l'auréole de la légitimité et à s'attribuer l'héritage des promesses du Christ. Parménien dressa une liste de prérogatives qui étaient, selon lui, comme la parure de l'épouse du Sauveur, et qu'il prétendait ne retrouver que dans la société dont il faisait partie [1]. La théorie des notes de l'Église fut construite, la première fois, par les donatistes.

Cette entreprise mit l'apologétique en présence d'un problème nouveau. Jusqu'alors, tous ceux qui s'étaient séparés, ou qui avaient été expulsés des communautés chrétiennes, pour des raisons théoriques, qu'ils fussent gnostiques, docètes ou adoptianistes, avaient abandonné ou faussé la christologie traditionnelle [2]. Pour les réfuter, on n'avait donc eu besoin que de leur opposer les données de l'Écriture sur la personne du Sauveur. Avec les donatistes, au contraire, on avait affaire à des hommes qui ne reprochaient rien autre chose à la grande société chrétienne que de n'être pas assez pure, et qui prétendaient réaliser à eux seuls l'institution sociale du Christ. Sans doute on leur prouvait qu'ils exagéraient la pureté et la sainteté de l'Église. Mais cette réponse était incomplète. Il fallait suivre les adversaires sur le terrain qu'ils s'étaient choisi eux-mêmes. Il fallait établir la marque distinctive de la vraie Église et dire où se trouvait cette marque ; montrer laquelle des sociétés religieuses avait les promesses

1. Dans saint Optat, *De schismate donatistarum*, 2. 2, M. 11. 946.
2. Le novatianisme ne fut à son début qu'une rivalité d'élection, mais il se transforma immédiatement en une querelle dogmatique.

de la vie éternelle, et à quel signe on pouvait la reconnaître. Ce travail fut commencé par saint Optat et achevé par saint Augustin. En échafaudant leur théorie des notes de l'Église, les donatistes avaient procédé arbitrairement, soit au choix, soit à l'application de ces notes. Ils s'étaient notamment arrogé une origine apostolique à laquelle ils ne pouvaient nullement prétendre. L'évêque de Milève leur infligea un démenti en règle et leur démontra que la prérogative de l'origine apostolique appartenait, non à leur « chaire », mais à la « chaire » de la grande Église dont ils s'étaient séparés [1]. Toutefois, comprenant que la thèse de l'apostolicité pourrait toujours laisser place aux chicanes d'adversaires décidés à se rattacher par tous les moyens à l'antiquité, saint Optat avisa un procédé court et facile pour réduire les schismatiques au silence. Il rassembla les oracles prophétiques qui avaient promis au Christ l'empire du monde. Il recueillit les textes des *Psaumes* où on lisait : « Je vous donnerai les nations pour héritage, et pour possession les extrémités de la terre..... Il dominera d'une mer à l'autre... Le Dieu des dieux a parlé et il a convoqué la terre du levant au couchant... Que toute la terre loue le Seigneur ; proclamez sa gloire dans les nations [2]... » Appuyé sur ces fondements scripturaires, l'auteur du *De schismate donatistarum* conclut que la véritable Église du Sauveur devait être répandue dans tout le monde, et qu'elle avait pour signalement l'universalité [3]. Or, qui répondait à ce signalement sinon la grande Église, celle dont les ramifications s'étendaient partout, celle qui s'appelait elle-même « catholique » ? Et quelle prétention à l'universalité pouvait avoir le petit troupeau donatiste confiné dans un coin de l'Afrique? Optat enleva alors sans peine à ses adversaires les fausses marques d'origine divine qu'ils s'étaient artificiellement octroyées. En élaborant leur théorie des notes de l'Église, les donatistes n'avaient abouti qu'à provoquer la thèse scripturaire de la note de la catholicité.

---

1. *De schismate*... 2. 2 et 9, M. 11. 947 et 962.
2. *Ibid.*, 2. 1, p. 942 à 946.
3. *Ibid.*, 2. 2, p. 946.

Ne pouvant se dissimuler la valeur de l'objection qui leur était opposée, ils essayèrent parfois de l'éluder en présentant leur groupe comme une fraction de l'Église universelle. Saint Augustin nous apprend que l'évêque donatiste Fortunius recourut à cet expédient [1]. « Mais, lui répondit l'évêque d'Hippone, si vous êtes en communion avec le monde chrétien, envoyez des *Lettres formées* aux églises apostoliques et montrez-nous ensuite leurs réponses [2]. » Hélas! ils se rendaient compte que ces précieuses *Lettres formées* ne leur seraient accordées par aucune église. En désespoir de cause, ils renoncèrent à l'universalité. Ils demandèrent alors à l'Écriture l'apologie du petit nombre. Ils rappelèrent que Loth et ses deux filles avaient été seuls sauvés de Sodome; que deux tribus seulement étaient restées attachées à Jérusalem [3]; que le Sauveur avait dit : « Croyez-vous que le Fils de l'homme, quand il reviendra, trouve la foi sur la terre [4] »; et que l'Église était présentée dans le *Cantique* comme résidant « dans le pays du midi [5] ». Ils ajoutèrent que le mot « catholique » désignait primitivement, non pas une grande expansion, mais la fidélité à la doctrine intégrale du Christ, et qu'une société pouvait être catholique tout en restant confinée dans un coin de la terre [6]. Enfin ils firent appel aux miracles [7] qui, chaque jour, étaient accomplis parmi eux, ainsi qu'aux persécutions auxquelles ils étaient en butte [8]; et ils conclurent que ces miracles et ces persécutions les confirmaient dans la certitude de former la vraie Église.

Saint Augustin eut vite raison de tous ces arguments. Il prouva par un texte des *Psaumes* qu'il y a des persécutions justes et que la souffrance n'est pas par elle-même un brevet

1. *Ep.* 44. 3, M. 33. 175.
2. *Loc. cit.*,
3. *De unitate Ecclesiae*, 33, M. 43. 416.
4. *Ibid.*, 38, p. 419.
5. *Ibid.*, 40, p. 421. Les donatistes voyaient dans ce texte la preuve que l'Église devait être cantonnée dans un coin de l'Afrique.
6. *Ep.* 93. 23; M. 33. 333.
7. *De unitate...*, 49, M. 43. 428.
8. *Ibid.*, 53, p. 432.

d'orthodoxie [1]. Il rappela la parole du Sauveur annonçant que les faux prophètes feraient des prodiges capables d'ébranler les élus, si les élus pouvaient être ébranlés [2]. « D'ailleurs, ajouta-t-il, les prodiges accomplis chez les hérétiques peuvent avoir pour auteur Dieu lui-même, qui veut par là, tantôt endurcir les méchants, tantôt les consoler, tantôt enfin les inviter à chercher le salut [3]. » Dans ces conditions, que prouvaient les miracles dont les donatistes étaient si fiers? Et quant aux textes scripturaires invoqués par les schismatiques — quant à ceux du moins qui n'étaient pas manifestement étrangers à la question [4] — démontraient-ils autre chose sinon le petit nombre des bons? Or ce nombre, bien que modeste comparativement au chiffre des méchants, ne pouvait-il pas être grand en soi [5]? Et surtout, de quel droit concluait-on, du petit nombre des bons, au petit nombre des membres de l'Église, qui contient des méchants mêlés aux bons [6]?

Et pendant que, d'une main, l'illustre docteur détruisait, de l'autre il édifiait. Reprenant, pour la compléter, l'œuvre ébauchée par l'évêque de Milève, Augustin évoquait les oracles de la *Genèse,* où Dieu promet à la postérité des patriarches l'empire du monde [7]. Il évoquait les textes d'Isaïe [8], puis ceux des *Psaumes* [9], où sont décrites d'avance les proportions grandioses du royaume du Christ. Il évoquait enfin les paroles du Sauveur envoyant ses apôtres prêcher l'Évangile à toutes les nations [10].

1. *De unitate*, 53, p. 432. Il cite : *ps*. 100, 5 : « Detrahentem proximo suo occulte hunc persequebar. »
2 *Ibid.*, 49, p. 428.
3. *Ibid.*, p. 429.
4. Augustin se moque (*De unitat.* 40 et suiv. M. 43. 421) de l'argument emprunté au texte des cantiques : « *Ubi cubas in meridie* ».
5. *Ep*. 93. 30, M. 33. 336 : « Iidem quippe fideles sancti et boni, et in comparatione plurium malorum pauci sunt, et per se ipsi multi sunt. »
6. *Ibid.*, n. 33 et 34, p. 338 : « Ipsa est ergo Ecclesia quae intra sagenam dominicam cum malis piscibus natat, a quibus corde semper et moribus separatur atque discedit. »
7. *De unitate*, 11, M. 43. 398 : « O Donatistae, Genesim legite... » Suit la prophétie de Gen. 22. 16. — *Ibid.*, n. 12 et 13, p. 399.
8. *Ibid.*, n. 15 à 19, p. 400 à 401 : « Quid in prophetis! Quam multa et quam manifesta sunt testimonia Ecclesiae...! ». Puis viennent de longues citations d'Isaïe, 11. 9; 42. 1; 49. 5; 51. 4; 52. 9; 62. 1.
9. *Ibid.*, n. 20 à 22, p. 405. Ps. 2. 7; 21. 17; 18. 5; 49. 1; 56. 5; 71. 8.
10. *Ibid.*, n. 24; p. 408. Luc, 24. 44.

Puis, se dressant en face de ses adversaires, il leur disait[1] : « Que gagnez-vous à épiloguer sur le sens du mot catholique? Ce n'est pas sur ce mot que nous nous appuyons pour dire que l'Église du Christ doit avoir une expansion universelle : nous nous appuyons sur les promesses de Dieu. C'est dans l'Écriture que nous contemplons le portrait de l'Église. comme c'est dans l'Écriture que nous contemplons le portrait du Christ. Pourquoi ne croyez-vous pas l'Écriture quand elle nous montre l'Église répandue sur toute la surface de la terre[2] ? » La démonstration scripturaire de la catholicité de l'Église a trouvé dans saint Augustin un interprète dont l'éloquence et l'abondance ne devaient jamais être dépassées.

II. *La composition de l'Église.*

Ce fut encore la controverse donatiste qui amena les docteurs à étudier la composition de l'Église. Après avoir brisé avec l'évêque de Carthage, Cécilien, sous prétexte qu'il avait reçu l'ordination d'un traditeur, les donatistes entreprirent de raisonner leur conduite et de justifier leur révolte. Un de leurs évêques, Parménien, fit paraître un livre pour expliquer que les bons devaient fuir le contact des méchants, de peur d'en être souillés, et donc que les vrais chrétiens s'étaient vus forcés de renoncer à la communion de Cécilien, qui avait contracté, le jour de son ordination, une souillure ineffaçable. Divers textes scripturaires étaient apportés pour appuyer cette assertion, entre autres le verset des *Psaumes : Oleum peccatoris non impinguet caput meum*, et la maxime des *Épîtres pastorales : Ne communices peccatis alienis*[3].

La thèse donatiste ne resta pas longtemps sans réponse. A peine le livre de Parménien avait-il paru, que saint Optat prit la plume pour le réfuter. L'évêque de Milève enleva aux schismatiques l'appui de l'Écriture et leur prouva notamment que l'on ne devait chercher aucune ligne de conduite dans le verset :

1. *Ep.* 93. 23, M. 33. 333.
2. *De unitate*, 33 et 45, M. 43. 416 et 425. — *Ep.* 105. 14, M. 33. 401.
3. Dans saint OPTAT, *De schismate*, 4. 7, M. 11. 1039.

Oleum peccatoris [1]. Puis, faisant appel à la parabole évangélique de l'ivraie et à la conduite des apôtres à l'égard de saint Pierre après le reniement, il conclut que les méchants devaient être mêlés aux bons dans l'Église, jusqu'à la fin du monde, et que l'oubli des fautes passées était assuré au repentir [2].

Mais il était réservé à saint Augustin d'achever l'œuvre ébauchée par l'auteur du *De schismate Donatistarum*. L'évêque d'Hippone expliqua que, autre chose était d'approuver les méchants, autre chose de les tolérer, et que l'Écriture qui condamne l'une de ces attitudes, couvre l'autre de son patronage [3]. Ouvrant la Bible, il montra que les plus grands saints de l'Ancien Testament, depuis Moïse jusqu'à Zacharie, avaient pratiqué la tolérance à l'égard des méchants. Passant ensuite au Nouveau Testament il s'écria : « Le Seigneur a toléré Judas ; il a permis à ce démon, à ce traître, de recevoir dans la compagnie des disciples innocents ce qui est notre prix, ainsi que les fidèles le savent. Les apôtres ont toléré les faux apôtres. Paul a pratiqué la tolérance à l'égard de ceux qui substituaient leur intérêt à l'intérêt de Jésus-Christ [4]. » Ces augustes exemples ne prouvaient-ils pas clairement que l'Église pouvait, sans se souiller elle-même et sans rien perdre de sa sainteté, laisser les méchants participer à ses sacrements [5] ? Pour donner à cette conclusion un supplément de certitude, Augustin recourut aux paraboles évangéliques. Il montra que l'Église est, dans la pensée de Notre-Seigneur : un filet qui contient pêle-mêle de bons et de mauvais poissons ; un champ où l'ivraie est à côté du bon grain ; une aire sur laquelle gisent simultanément le blé et la paille. En 411, Augustin eut à Carthage une conférence contradictoire avec ses adversaires, dans laquelle les paraboles évangéliques tinrent une grande place. Poursuivis par la logique implacable de l'illustre évêque,

1. *De schismate*, 4. 7, p. 1039.
2. *Ibid.*, 7. 2 et 3.
3. *Ep.* 108. 7, M. 33. 409.
4. *Ep.* 43. 23, M. 33. 171.
5. *Ep.* 108. 7, p. 409 : « Respondetur eum communicare peccatis alienis qui consentit malis factis, non eum qui, quum ipse sit triticum, simul tamen cum palea quamdiu area retrituratur, divinis communicat sacramentis. »

les donatistes avouèrent que l'Église pouvait contenir des pécheurs dans son sein. Mais ils ajoutèrent que ces pécheurs devaient être ignorés et non connus comme tels [1]. Et ils appuyaient cette restriction sur la parabole du filet dans lequel, disaient-ils, les mauvais poissons ne sont maintenus que durant le temps où ils sont ignorés du pêcheur. L'évêque d'Hippone leur montra que, si les mauvais poissons sont maintenus dans le filet parce qu'ils y sont dissimulés, on ne peut en dire autant de la paille dans l'aire. Il fit observer que cette paille s'étale au grand jour, et que pourtant elle reste mêlée au grain jusqu'au moment du vannage [2]. Il conclut que l'Église, qui doit sans doute reprendre les méchants et même parfois les chasser de son sein, peut cependant, pour le bien de la paix, tolérer et laisser participer à ses sacrements non seulement les pécheurs ignorés, mais même les pécheurs publics et connus de tout le monde [3].

III. *La primauté du pape.*

Si l'on avait ici à rapporter toutes les attestations historiques de la primauté du Siège apostolique, on devrait mentionner et la *Lettre aux Corinthiens*, écrite par saint Clément avant la fin du premier siècle, et le texte de saint Ignace, et celui de saint Irénée, et l'attitude du pape Victor dans la question de la pâque, et cette multitude de faits analogues, dans lesquels la supériorité de l'Évêque de Rome sur les autres évêques s'accuse si nettement. Mais il s'agit seulement de recueillir les textes qui

---

1. *Ep.* 108. 7, p. 409; *De unitate Ecclesiae*, 34, M. 43. 417; *Ep.* 93. 34, M. 33. 338. Noter : *De unitate*, 74, M. 43. 444 : « Multi tales (il s'agit des méchants) sunt in sacramentorum communione cum Ecclesia et tamen non sunt in Ecclesia. » Cette pensée d'après laquelle les méchants participent aux sacrements de l'Église mais ne sont pas dans l'Église, reparaît au n. 34, p. 417. Voir aussi : n. 61, p. 437. Elle est abandonnée — quoique en termes un peu obscurs — dans : *Retract.* 2. 18, M. 32. 637.

2. *Breviculus collationis*, 15, M. 43. 631.

3. *Ibid.*, n. 16, p. 632 : « Responderunt... malos in Ecclesia nunc sic esse permixtos ut quamvis debeat vigilare ecclesiastica disciplina, ad eos non solum verbis, sed etiam excommunicationibus et degradationibus corripiendos, tamen non solum in ea latentes nesciantur, sed plerumque propter pacem unitatis etiam cogniti tolerentur. »

rattachent la primauté du pape aux paroles évangéliques, et qui lui donnent une base scripturaire. Ici nous rencontrons tout d'abord le pape Calliste [1]. « De quel droit, s'écrie Tertullien dans le *De pudicitia*, de quel droit t'arroges-tu le pouvoir qu'a l'Église de remettre les péchés? Parce que le Seigneur a dit à Pierre : *Sur cette pierre je bâtirai mon Église, je t'ai donné les clefs* [2] *du royaume des cieux*; parce qu'il lui a dit encore : *Tout ce que tu lieras et délieras sur la terre sera lié et délié dans le ciel*, tu prétends qu'il a étendu jusqu'à toi, c'est-à-dire jusqu'à toute église qui se rattache à Pierre, ce privilège! Comment oses-tu fausser à ce point la pensée divine, qui a entendu conférer à Pierre une faveur personnelle? » Sous cette virulente apostrophe, on démêle clairement le prétendu crime qui a provoqué l'indignation du fougueux polémiste. Calliste avait légitimé sa réforme disciplinaire par l'oracle divin : *Tibi dabo claves regni coelorum; et quodcumque ligaveris....;* il s'était présenté comme le successeur de saint Pierre et l'héritier de ses droits.

Quand éclata la querelle baptismale, le pape Étienne — nous le savons par une lettre de Firmilien — rappela à saint Cyprien que l'évêque de Rome possédait la succession de saint Pierre [3]; qu'il était, par conséquent, le fondement de l'Église; et donc que nul ne pouvait s'insurger contre ses décisions, sans se mettre hors de l'Église. Un siècle et demi plus tard, le pape Zosime, dans sa deuxième lettre aux évêques d'Afrique, revendiqua, au nom du texte : *Tibi dabo claves*, le droit de gouverner l'Église entière [4]. Son successeur, le pape Boniface, appuya sur le même texte la primauté de son siège [5], et il ajouta que Rome ne devait rien au concile de Nicée [6]. En 431, le légat de Célestin, Philippe, proclama, devant les Pères du concile d'Éphèse, que saint Pierre, choisi par Jésus-Christ pour être le fondement de l'Église et

---

1. *De pudicitia*, 21. M. 2. 1025.
2. On lit : « *Tibi dedi claves...* »
3. Parmi les lettres de saint Cyprien, *Ep.*, 75. 17, M. 3. 1169 : « Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat. »
4. *Ep.*, 12, 1, M. 20. 676.
5. *Ep.*, 15, 1, M. 20. 779.
6. *Ep.*, 14. 1, M. 20, 777.

investi du souverain pouvoir de lier et de délier, continuait d'exercer ces sublimes prérogatives, par la personne de ses successeurs [1]. Les papes saint Léon [2] et saint Gélase [3] tinrent le même langage. Et, dans le *Décret* attribué à ce pape, on lit que la prééminence du siège apostolique a sa source, non dans les constitutions des conciles, mais dans la promesse du Sauveur : *Tu es Petrus*... [4] Rome n'a jamais cessé, depuis le troisième siècle, d'établir son droit de primauté sur le célèbre texte de saint Matthieu .

Elle l'a établi encore, quoique plus tard et plus rarement, sur les deux textes : *Confirma fratres tuos*, et : *Pasce agnos meos, pasce oves meas*. On ne trouve que le germe de cette preuve dans les sermons de saint Léon [5] ; mais elle apparaît au grand jour dans les lettres de Gélase. Ce pape déclare en effet que, s'il étend sa sollicitude sur tout le troupeau du Seigneur, c'est parce que le Seigneur lui a dit, dans la personne de saint Pierre, de confirmer ses frères et d'être, à leur égard, ce qu'est le pasteur à l'égard de ses brebis [6]. Et, après Gélase, les papes Pélage II [7] et Adrien [8] appuient, eux aussi, sur le texte de saint Luc, la prééminence du siège apostolique.

Mais Rome ne se préoccupa pas seulement d'assurer sa primauté de juridiction, elle proclama aussi son inviolable attachement à la vérité révélée ; et, à ce dernier privilège comme à l'autre, elle donna une base scripturaire. Elle s'adressa parfois dans ce but au texte : *Tu es Petrus*. C'est ainsi qu'on lit, dans

---

1. Actio 3. HARDUIN, *Acta conciliorum*, 1. 1482.
2. *Sermo*, 3. 2-3, M. 54. 146.
3. *Ep*. 13, M, 59. 63.
4. *Gelasii papae decretum*, M. 59. 139 : « Sancta tamen romana catholica et apostolica Ecclesia nullis synodicis constitutis caeteris Ecclesiis praelata est sed evangelica voce Domini et salvatoris nostri primatum obtinuit : Tu es Petrus, inquientis..... » Voir la lettre d'Étienne II à Charlemagne, M. 98. 122.
5. *Sermo*, 4. 3-4, M. 54. 151-152. Les deux textes en question sont cités, mais c'est saint Pierre qui est censé exercer personnellement d'une manière permanente la mission qu'il a reçue : « Quod nunc quoque procul dubio facit et mandatum Domini pius pastor exsequitur, *confirmans nos*.... »
6. *Ep*. 5, M. 59. 31. Voir aussi : *Ep*. 14, p. 89.
7. *Ep*. 3, M. 72. 707.
8. *Epist. ad Carolum*, 98. 1247.

le *Formulaire* d'Hormisdas, cette déclaration à laquelle les évêques d'Orient durent souscrire en 519, et qui, plus tard, fut approuvée par le huitième concile œcuménique : « Notre-Seigneur a dit : *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* La vérité de ces paroles est confirmée par l'expérience, car la religion catholique s'est toujours conservée immaculée sur le Siège apostolique [1]. » D'autres fois, ce fut la parole : *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua... confirma fratres tuos*, qui servit à prouver l'indéfectibilité absolue du Siège apostolique. Déjà, saint Léon rappela que le Sauveur avait affermi la foi de saint Pierre pour affermir du même coup la foi de l'Église [2]. Mais ce pape n'alla pas plus loin et ne transporta pas dans l'Église Romaine le privilège accordé à saint Pierre. Ce fut Agathon qui opéra ce transfert. On lit, dans sa *Lettre à Pogonat* : « L'Église romaine, par la grâce du Dieu tout-puissant, ne s'est jamais écartée de la tradition apostolique, elle ne s'est jamais souillée d'aucune nouveauté hérétique... elle demeure immaculée, conformément à la promesse faite par le divin Sauveur à saint Pierre : *Ego rogavi pro te...* Aussi les pontifes apostoliques mes prédécesseurs ont toujours confirmé leurs frères [3]. » Le texte auquel Agathon vient de faire appel sera, on le sait, la preuve classique de l'infaillibilité pontificale.

On remarquera que, jusqu'ici, Rome a eu seule la parole. Si, maintenant, nous demandons aux Pères ce que l'on doit penser des prérogatives promises ou conférées à saint Pierre par le Sauveur, les uns nous répondront avec saint Cyprien que les paroles *Tibi dabo claves* ont fondé les évêques et sont comme la charte de l'épiscopat [4] ; les autres, avec saint Ambroise [5],

---

1. *Ep.* 9, M. 63. 393. Ce document, sous sa forme actuelle, ne semble pas antérieur au neuvième siècle. On n'a plus le texte primitif d'Hormisdas. Voir : DOELLINGER, *Das Papsthum*, p. 373.

2. *Sermo* 4. 4, M. 54. 152.

3. *Ep.* 1, M. 87. 1169.

4. *Ep.*, 33. 1. Hartel, 2.566 : « Dominus noster.... episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro : Ego tibi dico quia tu es Petrus...... inde... episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit... » Voir plus haut, p. 155.

5. *In ps.* 38. 37, M. 14. 1057 : « Quod Petro dicitur apostolis dicitur. » Cette phrase sert à commenter le texte : *Tibi dabo...* dans lequel saint Ambroise voit le pouvoir de remettre les péchés.

et saint Augustin [1], que Notre-Seigneur s'adresse ici, dans la personne de saint Pierre, à toute l'Église, et qu'il lui donne le pouvoir de remettre les péchés. Le grand docteur d'Hippone nous apprendra que le texte *Pasce oves meas*, s'adresse à tous les pasteurs [2], et que la « pierre » désignée par les mots *super hanc petram*, est le Christ [3]. Origène [4], l'auteur du *De aleatoribus* [5], saint Jean Chrysostome [6], d'autres encore, nous tiendront un langage analogue. Et le contraste qui résulte de là, si étrange qu'il paraisse au premier abord, s'explique facilement. Les Pères tiraient de l'Évangile les enseignements les plus appropriés aux besoins du peuple à qui ils s'adressaient. Or le droit des évêques à gouverner les églises, le droit de l'Église à remettre les péchés, étaient pour les fidèles des sujets d'instruction beaucoup plus pratiques que la primauté du pape. Les Pères allaient au plus pressé et laissaient à Rome le soin de défendre ses prérogatives. Notons du reste que le contraste signalé plus haut n'est pas absolu. De son désert de Chalcis, saint Jérôme écrivait à Damase : « Je suis uni à votre Béatitude, c'est-à-dire à la chaire de Pierre. Je sais que *l'Église a été bâtie sur cette pierre;* que quiconque mange l'agneau en dehors de cette maison est un profane ; et que quiconque n'est pas dans l'arche de Noé, périra dans les eaux du déluge. » Le grand exégète considérait donc Rome comme l'héritière de la parole :*Super hanc petram* [7]. Avant lui, l'auteur de la *Lettre de Clément à Pierre* était dans les mêmes sentiments, car il présentait le prince des apôtres transmettant ses prérogatives à son succes-

1. *De agone christiano*, 32, M. 40. 308 : « Ecclesiae claves regni coelorum datae sunt quum Petro datae sunt, et quum ei dicitur, ad omnes dicitur : Amas me, Petre? ». Voir : *sermo* 149. 7; 295. 2, M. 38. 802 et 1349.

2. *Sermo* 147. 2; 295. 4., M. 38. 798 et 1350.

3. *Sermo* 76. 1, M. 38. 479; *serm.* 295. 1, p. 1349.; serm. 270. 2, p. 1239; *In Jo.* tr., 124. 5, M. 35.1973 : Toutefois ailleurs (*In Jo.* tr., 7. 13, M. 35. 1444), on lit que la « petra » est l'Église. Voir aussi : *Retract.* 1. 21, où Augustin reconnait avoir, dans un de ses premiers ouvrages, présenté saint Pierre comme le fondement de l'Église.

4. In Matth., 12. 11. M. 13. 1001.

5. *De aleatoribus*, 5, Hartel, 3. 94 : « Dominus ad Petrum dixit : Petre, amas me.... pasce oves meas.... et quoniam episcopium id est Spiritum Sanctum per impositionem manus cordis excepimus.... » Voir : *Ibid.*, n. 1.

6. *In Matth.*, homil., 54. 2, M. 58, 534.

7. *Ep.* 15. 2, M. 22, 355.

seur [1]. Et quand saint Cyprien appelait Rome « la chaire de Pierre » [2], il employait une formule qui devait infailliblement évoquer le texte : *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.*

---

1. M. 2. 36-38.
2. *Ep.* 59, 14. Hartel, 2. 683 : « Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem. »

CHAPITRE XV

LE CULTE DES IMAGES.

Les images, pour lesquelles le peuple chrétien éprouva de bonne heure une vive sympathie, furent, pendant plusieurs siècles, diversement appréciées par les docteurs. Plusieurs, notamment saint Augustin[1] et le pape saint Grégoire[2], virent en elles des moyens commodes d'instruction et approuvèrent leur maintien dans les églises. D'autres, au contraire, moins frappés des services qu'elles pouvaient rendre que des dangers créés par elles à des esprits mal guéris des séductions de l'idolâtrie, les traitèrent avec défiance[3]. Cette diversité d'attitude s'inspirait de considérations plutôt pédagogiques que théoriques. En réalité, pendant les sept premiers siècles, il n'y eut pas de théologie du culte des images ; car on ne peut donner ce nom au jugement sommaire par lequel saint Épiphane déclare leur emploi opposé à l'autorité des saintes Écritures[4].

---

1. *Serm.* 316. 5, M. 38.1434. Parlant d'un tableau de saint Étienne, Augustin dit : « Dulcissima pictura est haec ubi videtis sanctum Stephanum lapidari... » Il parle encore des « picturae » dans le *De moribus Ecclesiae*, 75, M. 32. 1342 : « Novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores... »

2. *Ep.* 9.105, M. 77. 1027. Le pape condamne et les « imaginum adoratores », et ceux qui brisent les images. Il approuve l'usage des peintures dans les églises afin que : « hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant quae legere in codicibus non valent. » (Voir plus loin, p. 480.) Lire : *Ep.* 11. 13, p. 1128, où on lit que les images sont dans les églises : « ad instruendas solummodo mentes ». La lettre 9. 52, p. 990, est interpolée, voir la note de Goussainville.

3. Voir : Eusèbe, *Hist. eccles.* 7. 18, M. 20. 680; *Epist. ad Constantiam*, dans : Dobschütz, *Christusbilder*, 31. (Texte und Unters. 18. 1.) Voir encore la note de Delarue, dans Origène, *contra Celsum*, 8. 17, M. 14. 1539.

4. Dans saint Jérôme, *ep.* 51. 9, M. 22526 : « Quum ergo hoc vidissem et

Cet état de choses changea le jour où Léon l'Isaurien entreprit sa campagne iconoclaste (726). Alors saint Germain de Constantinople[1], le pape Grégoire[2], saint Jean Damascène[3], le pape Adrien[4], le second concile de Nicée[5] (787) prirent la défense d'un usage auquel les fidèles, surtout en Orient, s'étaient de plus en plus attachés, et légitimèrent le culte des images. On verra, plus loin, la part qui fut faite à la Tradition dans cette œuvre d'apologie. Disons ici que l'Écriture n'y intervint qu'à un titre secondaire. L'empereur Léon prétendait exécuter la volonté de Dieu qui, disait-il, avait maintes fois proscrit les images. Et il appuyait son assertion sur divers textes du *Pentateuque* et des *Psaumes*, notamment sur ceux-ci : *Tu ne feras point d'image taillée. Qu'ils soient confondus ceux qui servent les images*[6] ! On lui répondit qu'il n'avait rien compris aux prescriptions prohibitives de l'Ancien Testament, et que Dieu avait condamné, non pas les images elles-mêmes, mais seulement les idoles, c'est-à-dire les représentations de la divinité identifiées avec l'Être suprême et considérées comme des dieux[7]. On appuya cette réponse sur l'endroit de l'*Exode* où Dieu donne ordre à Moïse de mettre deux chérubins d'or aux deux extrémités du propitiatoire, et d'en dessiner d'autres sur le voile du temple. On rappela également le serpent d'airain fabriqué sur l'ordre exprès de Dieu par Moïse, pour protéger le peuple hébreu[8].

Ces observations conciliaient assez bien avec l'Écriture l'existence des images. Elles montraient que la présence des peintures religieuses dans les églises, loin d'être condamnée par les saintes Lettres, pouvait se réclamer de leur approbation.

---

detestatus essem in Ecclesia Christi *contra auctoritatem scripturarum* hominis pendere imaginem, scidi illud. »

1. *Epistolae dogmaticae*, M. 98. 147 et suiv.
2. *Ep.* 10, M. 89. 507 ; se trouve aussi dans Harduin, *Acta conciliorum*, 4. 231 et suiv.
3. *De imaginibus orationes tres*, M. 94. 1231 et suiv.
4. *Ep.* 56, M. 96. 1215 et suiv., dans Harduin, p. 79 et suiv.
5. *Actio*, 4, dans Harduin. 4. 161 et suiv.
6. *Exod.* 20. 3 ; *Ps.* 96. 7.
7. Damasc. *Orat.* 2. 7 et 3. 9, M. 94. 1288 et 1329.
8. *Exod.* 25. 18 ; 26. 1.

Mais résolvaient-elles le problème du culte avec la même netteté? Montraient-elles, dans la Bible, un précepte ou même une autorisation quelconque de vénérer les images? Ne se bornaient-elles pas simplement à y constater l'absence de toute prohibition sur ce point? Saint Jean Damascène se rallia à ce dernier sentiment. Il reconnut qu'aucun texte inspiré ne recommandait de rendre un culte aux portraits des saints. Mais, utilisant une pensée de saint Basile, il remarqua qu'un bon nombre de pratiques religieuses s'appuyaient exclusivement sur la Tradition[1]. Notons cet aveu du grand docteur de Damas. Il revient à dire que la théologie du culte des images n'est pas d'ordre scripturaire.

Cependant, dans sa *Lettre à Constantin Pogonat,* le pape Adrien donna une place importante aux exemples et aux textes tirés de la Bible. Il rappela que Jacob avait élevé un cippe, à l'endroit où Dieu s'était montré à lui, et qu'il avait fait sur ce cippe des onctions d'huile. Il rappela également que le même patriarche avait adoré Dieu *in summitate virgae.* Il cita le texte d'Isaïe : *In diebus illis erit altare Domini in medio terrae Egypti;* et les textes suivants des *Psaumes* : *Exquisivit te facies mea, faciem tuam, Domine, requiram... Faciem tuam supplicabunt divites populi... Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*[2]. Il utilisa enfin le célèbre verset de la *Genèse* : « Faciamus hominem secundum imaginem *et similitudinem nostram*[3]. » Avant Adrien, Léonce de Chypre avait écrit un livre dont de longs extraits furent lus au second concile de Nicée[4]. Or ce livre, que le pape avait sans doute connu et mis à profit, faisait, lui aussi, appel au cippe élevé par Jacob et à l'acte d'adoration accompli, par ce patriarche, sur le haut du bâton de son fils Joseph. Il observait également que Jacob avait baisé, en l'arrosant de ses larmes, la tunique de son fils; qu'il avait béni Pharaon; que le patriarche Abraham s'était prosterné devant les Hétéens; que Moïse avait adoré l'idolâtre Jéthro; et que Daniel avait également adoré l'idolâtre Nabuchodonosor.

1. *De imaginibus,* orat. 1. 23, M. 94, 1326.
2. Dans Hard. p. 85 et 87.
3. *Ibid.*, p. 90.
4. *Actio.* 4, Hard. 4, p. 193 et suiv.

Toutefois écoutons la réflexion qu'inspira à Adrien l'acte dont le bâton de Joseph fut l'objet. « La conclusion que l'on doit tirer de là, dit-il, c'est qu'il nous est permis de représenter, sous des figures sensibles, Dieu et les saints que nous aimons[1]. » Le texte : *In diebus illis erit altare Domini in medio terrae Ægypti,* et les textes analogues lui suggèrent cette autre pensée : « Pourquoi donc ne pourrions-nous pas orner la maison de Dieu de couleurs diverses et de peintures[2] ? » De son côté, Léonce de Chypre commente, comme il suit, les témoignages d'adoration donnés par les patriarches à divers personnages : « Abraham adora les infidèles qui lui vendirent son sépulcre, et il fléchit les genoux devant eux ; mais il ne les adora pas comme des dieux. Jacob bénit l'idolâtre Pharaon ; mais il ne le bénit pas comme un dieu[3]... » On le voit, les références scripturaires que nous venons de rencontrer sont parfois destinées uniquement à légitimer la présence des images dans les églises, abstraction faite de toute idée de culte. Et si, d'autres fois, le culte lui-même des images est en cause, on ne demande pas à l'Écriture, au moins ordinairement, une approbation directe et positive de cette pratique ; on veut seulement établir par elle que les hommages n'impliquent pas toujours la reconnaissance de la divinité de l'objet auquel ils sont adressés. Sans doute cette loi souffre des exceptions : témoin le texte suivant d'Adrien : « Dieu ordonna de faire deux chérubins d'or.... Il prescrivit aussi d'en broder deux autres sur les rideaux... et il ne dédaignait pas de parler au milieu des chérubins. On peut donc affirmer que tout ce qui est établi dans les églises, pour la gloire de Dieu et la beauté de sa demeure, *est saint et doit être honoré*[4] ; » témoin encore cette pensée du même pape, à propos du serpent d'airain : « Si les Israélites ont été guéris en jetant les yeux sur le serpent d'airain, pourrions-nous douter que nous serons sauvés, si nous contem-

1. Hard., p. 86.
2. *Ib.*, p. 87.
3. *Ib.*, p. 196.
4. *Ib.*, p. 86 : « Pro quo non dubium est quod omnia quae in ecclesiis Dei ad laudem et decorem ipsius constituta sunt, sancta ac veneranda esse noscantur. »

plons. en les vénérant, les images du Sauveur et des saints[1] ? »

Il y a donc des exceptions à la loi en question ; mais elles sont rares, et, le plus ordinairement, Léonce ainsi qu'Adrien se bornent à prouver par l'Écriture, soit la légitimité des images, soit l'existence d'un culte inférieur à l'adoration proprement dite.

Les considérations qu'on vient de lire ne sont pas destinées à garantir la justesse des références scripturaires apportées par Léonce et Adrien. Que ces deux écrivains n'aient pas été toujours heureux dans le choix de leurs preuves, il est facile de s'en rendre compte. Mais il importe de ne pas leur attribuer d'autres erreurs que celles qu'ils ont commises. On verra plus loin à quel incident nous faisons ici allusion.

---

1. Hard., p. 86 et 87.

CHAPITRE XVI

L'ESCHATOLOGIE.

I. *La résurrection et le millénarisme.*

Le dogme de la résurrection des corps, qui est comme la clef de voûte de l'eschatologie chrétienne, a été proclamé par Notre-Seigneur lui-même contre les sadducéens [1]. Saint Paul [2] et saint Clément [3] se virent obligés de le défendre contre les doutes qu'élevaient, sur son compte, certains chrétiens d'origine païenne. Violemment attaqué par les gnostiques et par les païens, il fut enseigné par les docteurs du deuxième et du troisième siècle, notamment par saint Justin [4], Athénagore [5], saint Irénée [6] et Tertullien [7]. Plusieurs Pères du quatrième siècle, surtout saint Méthode [8], saint Épiphane [9] et saint Jérôme [10], le rétablirent contre la théorie origéniste qui tendait à le supprimer en le faussant. Et saint Augustin, dont l'attention était ordinairement attirée d'un autre côté, lui a néanmoins consacré plusieurs

1. *Matth.* 22. 31.
2. I Cor. 15. 13 et suiv.
3. *Ad Corinth.* 26.
4. *Apol.* 1. 52, M. 6. 405. Voir encore : *De resurrectione*, M. 6. 1572, qui est probablement de saint Justin et, en tout cas, du deuxième siècle.
5. *De resurrectione mortuorum*, M. 6. 973.
6. *Haer.*, 5. 2; 5. 8-9, M. 7. 1124, 1141 et suiv.
7. *De resurrectione carnis*, M. 2. 795. Voir encore : Théophile, *Ad Autol.* 1. 8, M. 6, 1036.
8. *De resurrect.*, M. 18. 265 et suiv.
9. *Haer.* 64. 67 et suiv., M. 41. 1188.
10. *Adv. Joannem Hier.* 23 et suiv., M. 23. 373. Voir aussi : *Ep.* 53. M. 22. 515.

études[1]. Après la christologie, la résurrection est sans doute le dogme qui occupe la plus grande place dans la littérature ecclésiastique des premiers siècles.

Quand les docteurs eurent à défendre la résurrection contre les païens, ils se bornèrent ordinairement à faire valoir les considérations philosophiques qui en établissaient la possibilité et la convenance. Lorsqu'ils se trouvèrent en face de chrétiens dont la foi chancelante avait besoin d'être fortifiée, ou d'hérétiques faisant profession de croire aux livres saints, ils s'appuyèrent avant tout sur la Bible, sans toutefois négliger les inductions fournies par le spectacle de la nature. Notre-Seigneur avait donné l'exemple quand, répondant aux sadducéens, il avait dit : « Pour ce qui est de la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu cette parole divine : Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob? Dieu n'est pas le Dieu des morts mais des vivants. » A la suite du divin Maître, on demanda, soit à l'Ancien, soit au Nouveau Testament, les preuves de la résurrection des morts. Saint Clément fit ici appel aux textes des *Psaumes :* « Tu me ressusciteras et je te glorifierai ; — Je me suis endormi et assoupi, mais je me suis relevé parce que tu es avec moi » ; et à ce passage de Job : « Tu ressusciteras ma chair qui a souffert toutes ces choses[2]. » Saint Justin[3] et saint Irénée[4] eurent recours à la vision dans laquelle le Seigneur montre à Ezéchiel des ossements, auxquels il rend la vie. Saint Irénée cita de plus cet endroit d'Isaïe : « Les morts ressusciteront, ceux qui sont dans les monuments ressusciteront et se réjouiront sur la terre[5]. » Tertullien, après avoir longuement développé les inductions qui acheminent la raison humaine vers la résurrection, utilisa, lui aussi, la vision d'Ezéchiel ainsi que le texte d'Isaïe[6]. Mais, élar-

1. *De fide et symb.* 23, M. 40. 194; *Enchirid.*, 84 et suiv., M. 40. 272; *De civitate*, 22. 5 et suiv., M. 41. 755.

2. Ad Corinth. 26, 2 et 3. Dans toutes les citations qui suivent, je fais simplement office de rapporteur et je donne les textes tels que les ont lus les Pères dans les versions dont ils se servaient.

3. *Apol.* 1. 52, M. 6. 405.

4. *Haer.* 5. 15. 1, M. 7. 1164.

5. *Haer.* Ibid.

6. *De resurrect. carnis*, 29 et 31, M. 2. 836 et 839.

gissant les bases de la preuve biblique il apporta divers autres témoignages, entre autres : la réponse du Sauveur aux sadducéens; la déclaration de saint Paul devant Agrippa : « Je suis pharisien et c'est à cause de ma foi à la résurrection que je suis appelé en jugement » ; les enseignements donnés par le même apôtre aux Corinthiens ainsi qu'aux Thessaloniciens, notamment les suivants : « Nous ressusciterons tous mais nous ne serons pas tous transformés ; — Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, que ce corps mortel revête l'immortalité[1]. » Saint Épiphane[2] et, à sa suite, saint Augustin[3] citèrent ce dernier texte, en faisant observer que l'apôtre ne s'était pas borné à nous promettre un corps incorruptible, mais qu'il avait présenté cette prérogative comme devant résulter de la transformation de notre corps actuel. Saint Jérôme insista surtout sur l'endroit du livre de Job où le saint homme déclare qu'il sortira un jour de la terre, qu'il se revêtira de sa peau, et qu'il verra Dieu, dans sa chair. « Que peut-on trouver de plus clair? s'écrie l'illustre solitaire de Bethléem. Personne, depuis la venue du Christ, n'a parlé plus ouvertement de la résurrection que cet homme, qui est venu avant le Christ... Il espère la résurrection, il sait que le Christ son rédempteur est vivant et que lui-même un jour sortira du tombeau... Et puis, notez le *circum dabor pelle mea!* Est-ce là ce corps éthéré, ce corps aérien dont on nous parle? Là où il y a de la peau et de la chair, il y a aussi des os et des nerfs, du sang et des veines ; là où la chair est organisée, la différence des sexes ne saurait faire défaut... N'est-il pas évident que Job a réfuté par avance Origène[4]?... » A ces preuves scripturaires de la résurrection on peut ajouter les deux suivantes qui, bien que d'un genre particulier, se rattachent néanmoins à la Bible. Saint Irénée signala, comme des gages de notre résurrection, les miracles opérés par le Christ à l'égard de Lazare, de la fille de Jaïre et du fils de la veuve[5]. Et dans le célèbre texte : « S'il n'y a pas de résurrection des morts,

1. *De resurrect. carnis*, 24. 36. 39. 42. M. 2. 828 et suiv.
2. *Haer.* 64. 68, M. 41. 1189.
3. *De fide et symb.* 23, M. 40. 194.
4. *Adv. Joannem*, 30, M. 23. 382.
5. *Haer.* 5. 13. 1, M. 7, 1156.

le Christ lui non plus n'est pas ressuscité [1] », le grand apôtre tira de la résurrection du Sauveur un argument qui lui fut emprunté par saint Irénée [2] et saint Épiphane [3].

Mais on lisait dans saint Paul : « La chair et le sang ne posséderont pas le royaume des cieux. » Dès le deuxième siècle, les gnostiques se firent de ce texte une arme contre la résurrection. Plus tard, les origénistes prétendirent, eux aussi, que l'apôtre, en refusant à la chair et au sang l'entrée du ciel, avait nettement condamné la doctrine de la résurrection matérielle [4]. Aussi les docteurs, depuis saint Justin jusqu'à saint Jérôme, se firent un devoir de résoudre l'objection soulevée par les hérétiques. Deux solutions furent proposées. D'après l'une, saint Paul avait voulu enseigner que les élus auraient au ciel, non plus cette chair infirme et misérable que nous avons aujourd'hui, mais une chair incorruptible. D'après l'autre, l'expression « chair » dont s'était servi l'apôtre, était une métaphore désignant les œuvres charnelles ; de sorte que le texte en question devait être traduit ainsi : « Ceux qui s'adonnent aux œuvres charnelles n'entreront pas dans le royaume des cieux. » Cette seconde interprétation fut défendue par Tertullien [5]. La première, qui remonte à saint Justin [6], fut adoptée par saint Irénée [7], et saint Jérôme [8]. Elle semble avoir eu les préférences de saint Augustin, qui néanmoins ne rejeta pas l'explication de Tertullien [9]. Saint Grégoire, au contraire, utilisa cette dernière dans une circonstance dont il a gardé lui-même le souvenir. Étant à Constantinople, il apprit un jour que le patriarche Eutychius, sur le point de mourir, s'obstinait à rejeter la résurrection. Il se transporta

---

1. Cor. 15. 13.
2. *Haer.* 5. 7. 1, M. 7. 1139.
3. *Haer.* 64. 68. M. 41, 1189.
4. Origène, *De princip.*, 2. 10. 3, M. 11.235.
5. *De resurrect. carnis*, 49-50, M. 2. 866-867; *Adv. Marc.* 5. 10, M. 2. 496.
6. Fragment conservé par Méthode, M. 6. 1593.
7. *Haer.* 5. 9, 2-4; 5. 10, 2, M. 7. 1145-1148. Irénée explique que saint Paul réserve l'entrée du ciel à la chair unie à l'Esprit de Dieu.
8. *Adv. Joann.* 36, M. 23. 389.
9. *Enchirid.* 91, M. 40. 274. Ici Augustin parle comme saint Jérôme. Dans : *Retract.* 1. 17, M. 32. 613, il propose les deux explications : « Constat apostolum... aut homines qui secundum carnem vivunt carnis nomine nuncupasse, aut ipsam carnis corruptionem. »

près de son lit et s'efforça de le convertir. Le patriarche se retranchait derrière le texte : *Caro et sanguis*... comme derrière un boulevard inexpugnable. Grégoire lui prouva, par divers exemples, que l'Écriture emploie souvent le mot « chair » pour désigner le péché. Eutychius finit par se rendre [1].

Nous devons ici nous arrêter, quelques instants, sur la doctrine millénariste, pour mentionner les appuis scripturaires qu'elle se donna et les réfutations que l'on opposa à ces prétendues autorités.

Saint Justin crut pouvoir démontrer, par un texte d'Isaïe, que la résurrection générale serait précédée d'une résurrection partielle réservée aux justes, à la suite de laquelle ceux-ci passeraient mille ans à Jérusalem, dans l'abondance de tous les biens matériels [2]. Il confirma ce sentiment par l'autorité de l'Apocalypse [3], et il alla jusqu'à enseigner que la croyance au millénarisme était la condition d'une parfaite orthodoxie [4]. Marchant sur les traces de saint Justin, saint Irénée appuya, lui aussi, la théorie millénariste sur l'Écriture. Mais, non content d'employer à cette fin les descriptions prophétiques d'Isaïe, il invoqua Jérémie, Ezéchiel, Daniel [5]; il osa même appeler à son secours certaines paroles du Sauveur, notamment la promesse *centuplum accipiet in hoc saeculo* [6]. Nous retrouvons la même doctrine chez Tertullien, qui invoque le témoignage d'Ezéchiel et de l'Apocalypse [7], chez Lactance [8], chez Jules Hilarien [9], chez Commodien [10], chez saint Am-

1. *Moral.*, 14. 72-74, M. 75. 1077.
2. *Dial.* 81, M. 6. 668. Il cite : *Isaï*. 65. 17 et suiv.
3. *Ibid.* 61, p. 669 : « καὶ ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις ᾧ ὄνομα 'Ιωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ χριστοῦ... » Il résume ensuite *Apoc*. 20.
4. *Ibid.* 80 fin, p. 668. Le millénarisme est admis par tous ceux qui sont : « ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα ».
5. *Haer.* 5. 34, M. 7. 1215 à 1218. Il cite : *Is*. 26. 9; *Ezech*. 37. 12; 28. 25; *Jerem*. 23. 7; *Is*. 30. 25; 58. 14, etc. Puis, au chap. 35 p. 1218, il s'efforce de démontrer que les textes par lui allégués ne doivent pas être considérés comme des allégories.
6. *Haer.* 5. 33, 2, M. 7. 1212.
7. *Adv. Marc.* 3. 24, M. 2. 356 : « Hanc et Ezechiel novit (*Ez*. 48) et Apostolus Joannes vidit (*Ap*. 12). » Il parle de la nouvelle Jérusalem.
8. *Divin. Institut.* 7. 24, M. 6. 808.
9. *Libellus de durat. mundi*, 18, M. 13. 1105.
10. *Carmen apol.* 44, M. 5. 235.

broise[1]. Et saint Augustin lui-même crut, pendant quelque temps, que l'Écriture promettait aux justes un royaume terrestre, royaume transitoire, auquel devait se substituer, un jour, le bonheur ineffable et sans fin du ciel[2].

Cette exégèse matérialiste des textes bibliques disparut peu à peu sous diverses influences, dont la plus puissante fut la philosophie origéniste[3]. Eusèbe reconnut dans l'Église la nouvelle Jérusalem dont Isaïe avait tracé le tableau[4]. Théodoret[5] et saint Cyrille[6] d'Alexandrie adoptèrent l'interprétation de l'évêque de Césarée qui, dès lors, devint classique en Orient. Saint Jérôme se mit également à l'école d'Eusèbe. Il expliqua que les visions d'Isaïe avaient pour terme l'ère chrétienne, et que l'on devait appliquer à l'Église les textes dans lesquels les millénaristes prétendaient trouver une Jérusalem terrestre[7]. Il ajouta que l'Apocalypse, elle aussi, avait prophétisé la vie de l'Église, et non les événements de la fin du monde[8]. Ce fut sans doute sous l'influence de saint Jérôme que saint Augustin abandonna les idées millénaristes, qui l'avaient d'abord séduit. Quoi qu'il en soit, l'auteur du *De civitate* enseigna que, des deux résurrections mentionnées par l'*Apocalypse*, seule la seconde avait pour objet les corps, tandis que la première, d'ordre purement spirituel, désignait l'œuvre de la conversion des âmes qui s'opère chaque jour dans l'Église[9]. Il expliqua aussi que

---

1. *De bono mortis*, 45 à 47, M. 14. 560. Ambroise s'appuie ici sur le quatrième livre d'Esdras. Voir encore : *In ps.* 1. 51 à 56, M. 14. 951; *In ps.* 118, 3. 16, M. 15. 1228.

2. *Serm.* 259. 2, M. 38. 1237. Il fait du reste des aveux complets dans : *De civit.* 20. 7. 1, M. 41. 667.

3. Le montanisme, par ses excès, jeta aussi le discrédit sur les théories millénaristes dont il était l'apôtre. Voir : Harnack, *Dogmengesch* [3], 1. 401, 573.

4. *In Isaï.* 65. 23, M. 24. 513.

5. *In Isaï.* 65. 21.

6. *In Isaï.* 65. 19, M. 70. 1420.

7. *In Isaï.* 1. 1; 13. 18; 54. 13, 65. 13; M. 24. 23, 205, 526, 641. Voir aussi : *Ep.* 120. 2, M. 22. 986, où il applique à l'Eucharistie le texte : *Non bibam.*

8. *In Is.* 30. 26, M. 24. 350. Parlant des millénaristes il dit : « Non intelligentes Apocalypsim Joannis in superficie litterae medullata Ecclesiae sacramenta contexere. »

9. *De civit.* 20. 6. 1 et 2, M. 41. 665 et 666 : «... ita sunt et resurrectiones duae, una prima quae nunc est et animarum est... »

la période millénaire, dont parle le même livre, désignait le cours actuel des choses et ne devait par conséquent pas être rejetée à la fin des temps [1]. Disciple de saint Augustin, le pape saint Grégoire emprunta à l'évêque d'Hippone son explication du millénaire de l'Apocalypse [2]. C'en était fait de la doctrine dont saint Justin et saint Irénée s'étaient constitués les imprudents défenseurs.

II. *Le ciel et l'enfer.*

Quel sera le sort des élus après la résurrection? Quel sera le sort des damnés? En d'autres termes : en quoi consistera le bonheur du ciel? En quoi consisteront les peines de l'enfer?

Nous lisons dans saint Justin que l'âme « ornée du Saint-Esprit » peut voir Dieu [3]. Et Théophile d'Antioche promet à ceux qui vivent saintement qu'ils verront Dieu, quand ils seront devenus immortels [4]. Mais ni l'un ni l'autre ne prit la peine de prouver son assertion. Le premier de tous, saint Irénée, après avoir affirmé que les élus verront le Père dans le ciel, chercha dans l'Évangile un appui que lui procura le texte [5] : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. » Cette doctrine, qui semblait ne devoir soulever aucune difficulté, eut à souffrir de la philosophie alexandrine. Sous l'influence des théories philoniennes, quelques docteurs de l'Église grecque, notamment Origène [6], Théodoret [7], peut-être aussi Jean Chrysostome [8],

1. *De civit.* 20. 7. 1 et 2, M. 41. 667 et 668 : «... aut certe mille annos, pro annis omnibus hujus saeculi posuit. » Cette explication est précédée d'une autre presque identique.

2. *Moral.* 32. 22. M. 76. 649 : « Millenario namque numero universum pro perfectione sua hoc quantumlibet sit Ecclesiae sanctae tempus exprimatur. »

3. *Dial.* 4, M. 6. 483.

4. *Ad Autol.* 1. 7, M. 6. 1036.

5. *Haer.*, 4. 20. 5, M. 7. 1034.

6. D'après saint Jérôme, *Ep.* 124. 2, M. 22. 1060 : « Deum Patrem esse per naturam invisibilem, etiam a Filio non videri. » Voir encore : saint ÉPIPHANE, *Haer.*, 4. 64.

7. *Dial.* 1, M. 83. 72.

8. *In Jo.*, hom. 15, M. 59. 97. Petau, *De Deo*, 7. 6, t. 1. 584, édit. de Paris 1865, signale parmi les partisans de cette doctrine : Tite, Théodoret, Théodore de Mopsueste, Basile de Séleucie, Anastase le sinaïte, pseudo-

crurent que l'essence divine n'était accessible à aucune créature, et que les élus, les anges eux-mêmes, ne jouiraient jamais de la vue de Dieu. Pour donner de l'autorité à leur sentiment, ils le mirent sous le patronage de divers textes scripturaires, notamment des suivants : « Personne n'a jamais vu Dieu[1]. Il habite une lumière inaccessible, aucun homme ne l'a vu et ne peut le voir[2]. » Ajoutons qu'ils recrutèrent peu de partisans dans l'Église latine[3]. Ici, au contraire, saint Augustin[4] et, à sa suite, saint Grégoire[5], affirmèrent hautement que les élus verront Dieu au ciel. Les textes : « Heureux ceux qui ont leur cœur pur, car ils verront Dieu (déjà cité par saint Irénée); — Quand il aura apparu, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est; — Nous voyons aujourd'hui comme dans un miroir, mais nous verrons alors face à face », furent leurs références bibliques. Ils ajoutèrent qu'aucun homme, pendant sa vie terrestre, n'avait joui du privilège de la vision intuitive, et ils expliquèrent dans ce sens les expressions bibliques qui semblaient mettre l'essence divine au-dessus de nos atteintes.

Quant aux damnés, nous lisons dans saint Ignace[6], dans saint Justin[7], dans saint Irénée[8] et dans saint Cyprien[9],

---

Athanase, Origène, Œcuménius, Gennade, saint Eucher. — Au chap. 5 il rapporte divers textes de saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Cyrille d'Alexandrie, qui semblent marqués de l'empreinte origéniste; mais il estime qu'on peut leur donner un bon sens. Toutefois il n'est pas affirmatif, en ce qui concerne saint Jean Chrysostome, et il se contente de dire que ses textes peuvent recevoir une interprétation orthodoxe : « non incommode imo probabiliter ». Au chapitre 6, il signale aussi des textes embarrassants chez saint Ambroise et saint Jérôme, mais il les ramène à l'orthodoxie.

1. *Jo.*, 1. 18.
2. *Tim.*, 6. 16.
3. On a déjà signalé Gennade et saint Eucher. Voir encore : TERTULLIEN, *Adv. Praxeam*, 14. M. 2. 171.
4. *Ep.*, 147. 12 à 51, surtout 12 et 37, M. 33. 601 et 612. Ici, saint Augustin a sans doute subi l'influence de Plotin. Voir : BOUILLET, *les Ennéades*, 3. 611.
5. *Moral.*, 18. 88 à 92, M. 76. 92 à 96.
6. *Ad Ephes.*, 16. 2.
7. *Apol.* 1. 21 fin, 1. 28; 1. 52; 2. 7 et 8; *Dial.* 45 fin, M. 6. 361, 372, 405, 456, 457, 573.
8. *Haer.*, 3. 23. 3, M. 7. 961.
9. *Ad Demetr.*, 24, dans Hartel, 1. 368.

qu'ils sont condamnés à un feu éternel, inextinguible. Et cette assertion, au moins sous la plume de Justin et d'Irénée, est prouvée par les deux textes : « Leur ver ne mourra point et leur feu ne s'éteindra point; — Allez au feu éternel[1] ». Lorsque, au début du troisième siècle, Origène s'attaqua à cette croyance, il s'inspira avant tout de conceptions philosophiques, qu'on n'a pas à exposer ici. Mais, préoccupé de jeter un vernis scripturaire sur toutes ses théories, il prétendit prouver par les prophètes, notamment par Isaïe[2], que les peines de l'enfer étaient destinées à purifier les âmes coupables et qu'elles consistaient dans le remords de la conscience. On sait que l'auteur du *Périarchon* exerça, dans le domaine de l'eschatologie, une influence considérable, et que certains docteurs, dont quelques-uns comptent parmi les premiers, nièrent le feu matériel ou même l'éternité des peines de l'enfer[3]. Sans nous arrêter à faire de la statistique, bornons-nous à dire que les origénistes du quatrième et du cinquième siècles alléguaient surtout en leur faveur les textes : *Numquid obliviscetur misereri Deus aut continebit in ira sua miserationes suas?* — *Conclusit Deus omnia sub peccato ut omnium misereatur*[4]; — *In aeternum et*

1. Saint Cyprien se réfère lui aussi à *Is.*, 66. 24, et de plus à *Sap.* 5. 1.

2. *De princip.*, 2. 10. 6. M. 11. 238. *In Jerem.*, 16. 5, M. 13. 445. Dans le premier endroit, il cite : *Is.*, 4. 4 : « Dieu lavera les taches des fils et des filles de Sion; *Is.*, 47. 14 : Tu as des charbons de feu, assieds-toi sur eux, ils te secourront. Dans le second « il cite : 1 *Cor.*, 3. 15 : « Il sera sauvé, non sans avoir passé dans le feu »; *Jer.*, 16. 18 : « Il te punira *d'abord* pour tes injustices. » Ces textes sont destinés à prouver que les peines des damnés auront une fin. Le caractère métaphorique du feu de l'enfer est établi (*De princip.*, 2. 10. 4. M. 11. 236) sur : *Is.* 50. 11 : « Marchez à la lumière de votre feu et de la flamme que vous avez allumée »; *Rom*, 2. 15 : « Leurs pensées les accusent ».

3. L'éternité des peines a été rejetée par saint Grégoire de Nysse dans : *Catechet. Oratio*, 26. M. 45. 69; *De anima et resurrectione*, M. 46. 152; *De mortuis*, M. 46. 524, etc. Elle a été révoquée en doute par saint Grégoire de Nazianze dans *Poem. de seipso*, 1. 546. M. 37. 1010. Saint Jérôme lui-même prit parti contre elle dans ses premières années. Voir : *In Ephes.*, 4. 16, M. 26. 503; *Ibid.*, 1. 23. M. 26. 463; *In Eccl.* 1. 15. M. 23. 1021; *In Habac.*, 3. 2. M. 25. 1310. — Quant à la doctrine du feu métaphorique, elle a été soutenue par saint Ambroise, *In Luc.* 7. 205, M. 15. 1751; *In ps.* 1. 56. M. 14. 952. — C'est elle aussi qui a eu les sympathies de saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, 40. 36, M. 36. 412.

4. Saint Jérôme, *In Isaï.*, 66. 24, M. 24. 677 cite ces textes et quelques au-

in saeculum saeculi[1]. Dans les deux premiers, ils croyaient voir la preuve que la miséricorde divine devait un jour reprendre ses droits ; l'autre leur semblait prouver que l'Écriture ne prenait pas à la lettre le mot *aeternum*, puisqu'elle signalait la durée *in saeculum saeculi* comme devant venir après *in aeternum*. Ils concluaient donc que les peines de l'enfer seraient transitoires, malgré le texte : *Ite in ignem aeternum*, et que les damnés sortiraient un jour de l'enfer. D'ailleurs, lorsqu'on leur objectait que l'épithète *aeternum*, devait être prise ici dans un sens rigoureux, ils répondaient que la sentence évangélique était une menace, qui ne serait jamais complètement exécutée[2]. Quant à la doctrine du feu métaphorique, on l'appuyait surtout sur l'histoire du mauvais riche et sur le texte d'Isaïe : *Vermis eorum non morietur et ignis non extinguetur*. On constatait que le riche en question s'attribuait une langue, par métaphore ; d'où l'on déduisait que la flamme dont il faisait mention était, elle aussi, une métaphore[3]. Et, dans le texte d'Isaïe, on considérait la seconde partie comme la traduction imagée de la première[4].

Saint Basile[5] et, plus tard, Justinien[6] prirent en Orient la défense de l'éternité des peines de l'enfer. En Occident, saint Jérôme[7], au moins dans ses dernières années, saint Augustin[8]

---

tres comme étant allégués par les partisans du salut universel. Voir encore saint Augustin, *De civitate*, 21. 24. 6, M. 41. 740.

1. Voir la lettre d'Orose à saint Augustin, 3. M. 42. 668. D'après Orose, les origénistes d'Espagne s'appuyaient surtout sur ce texte.

2. Saint Augustin, *De civit.*, 21. 24. 4, M. 41. 739, dit que les origénistes de son temps se représentaient la sentence du jugement comme ayant été prononcée : « Minaciter potius quam veraciter ».

3. Saint Augustin, *De civit.*, 21. 10. 2, M. 41. 725, fait allusion à ceci : « Dicerem quidem sic arsuros sine ullo suo corpore spiritus sicut ardebat apud inferos ille dives quando dicebat : Crucior in hac flamma, *nisi convenienter responderi cernerem* talem fuisse istam flammam quales oculi quos levavit... qualis lingua cui humorem exiguum desideravit infundi... »

4. Voir saint Jérôme, *In Isaï.*, 66. 24, M. 24. 676 : « Vermis autem qui non morietur et ignis qui non extinguetur a plerisque conscientia accipitur peccatorum... »

5. *Regul. brev.*, 267, M. 31. 1264.

6. *Liber adv. Orig.*, M. 69. 177 (patr. lat.).

7. *In Jonam*, 3. 6, M. 25. 1141 ; *In Isaï.*, 14. 21, M. 24. 224.

8. *Ad Orosium*, 5 et 7, M. 42. 672-673 ; *De civitat.*, 21, 23 et suiv., M. 41. 735.

et saint Grégoire[1] prirent la même attitude, et condamnèrent hautement la doctrine du salut universel. Pour fermer la bouche aux origénistes, il fallait leur enlever les textes derrière lesquels ils s'abritaient. Ce fut l'œuvre de saint Augustin, qui montra que, dans la phrase : *In aeternum* et *in saeculum saeculi,* la seconde formule ne devait pas être placée sur le prolongement de la première[2], et que, dans le texte : *Numquid obliviscetur*... le Saint-Esprit avait en vue les chrétiens coupables de fautes légères[3]. Mais il fallait surtout enlever au texte : *Ite in ignem aeternum,* l'interprétation que lui donnaient les origénistes. Ce fut l'œuvre de saint Basile. Remarquant que les partisans les plus obstinés des peines transitoires et purificatrices attribuaient aux justes un bonheur sans fin, l'évêque de Césarée leur objecta que, dans la sentence du jugement général, la même épithète qui désignait la durée du bonheur du ciel, servait aussi à désigner la durée des supplices de l'enfer. Il conclut qu'on n'avait pas le droit d'admettre l'éternité du ciel sans admettre l'éternité de l'enfer, ou *vice versa,* de rejeter celle-ci sans rejeter aussi celle-là[4]. Nous retrouvons cet argument sous la plume de saint Augustin[5] aussi bien que sous la plume de Justinien[6]. Et l'auteur des *Morales* ferma la bouche aux origénistes de son temps par cette réflexion : « Si le Seigneur n'a pas dit la vérité, quand il a menacé les pécheurs d'un supplice éternel, il ne l'a pas dite non plus quand il a promis aux bons la vie éternelle. Qu'on n'objecte pas qu'il a voulu intimider les pécheurs pour les retirer du mal. S'il a pu faire une fausse menace pour détourner du péché, il a bien pu aussi faire une fausse promesse pour porter à la vertu[7]. »

L'éternité des peines de l'enfer fut donc hautement proclamée et défendue contre la doctrine origéniste. On fut plus réservé sur la nature des souffrances que les damnés doivent

1. *Moral.*, 34. 35, M. 76. 738.
2. *Ad. Oros.*, 5, M. 42. 672.
3. *De civit.*, 21. 24. 3, M. 41. 738.
4. *Regulae brev.*, 267, M. 31. 1264.
5. *Ad Oros.*, 7, M. 42. 673; *De civit.*, 21. 23 fin.
6. *Liber adv. Orig.*, M. 69. 207 (patr. lat.).
7. *Moral.*, 34. 35, M. 76. 738

subir. Saint Basile [1] et saint Jérôme [2], ou bien évitèrent de se prononcer sur ce point, ou bien laissèrent entrevoir que leurs sympathies étaient acquises à la théorie des peines morales. Saint Augustin crut voir la preuve d'un feu matériel de l'enfer dans l'endroit où l'Apocalypse parle d'un « étang de feu et de soufre » [3], non toutefois sans reconnaître que l'histoire du mauvais riche favorisait ses adversaires [4]. Finalement il relégua le problème du feu de l'enfer au rang des questions libres [5]. A la fin du sixième siècle, le pape saint Grégoire donna à la doctrine du feu matériel une adhésion ferme et sans restriction, mais il négligea de la motiver [6].

Les peines de l'enfer sont éternelles. Mais qui va en enfer? Nous rencontrons ici la question des conditions du salut. A la fin du quatrième siècle, une croyance s'était répandue dans le peuple chrétien, non sans l'appui de certains docteurs [7], d'après laquelle les infidèles, ou tout au plus les hérétiques, seraient seuls passibles des peines éternelles de l'enfer, tandis que tous les chrétiens, ou du moins tous les catholiques, arriveraient tôt ou tard au salut [8]. Cette opinion, dont il est inutile

---

1. *Regul. brev.*, 267, M. 31. 1264 : *In ps.* 33. 8. Il dit, dans ce dernier endroit, que la honte sera le plus grand supplice des damnés.

2. *In ps.*, 66. 24, M. 24. 676. il cite les textes bibliques dont s'autorisent les partisans du feu métaphorique, et on voit qu'il y met une certaine complaisance. Même attitude dans : *Adv. Rufin.*, 2. 7, M. 23. 429. Toutefois dans : *In Ephes.*, 5. 6, M. 26.522, il s'exprime comme s'il admettait le feu matériel.

3. *De civit.*, 21. 10. 2, M. 41. 725.

4. *Ibid.*

5. *Ad Oros.*, 8, M. 42. 673 : « *Qualiscumque* poena significata est nomine vermis et ignis, certe si non morietur nec extinguetur, sine fine praedicta est. » On le voit, Augustin est prêt à sacrifier la doctrine du feu matériel pourvu qu'on lui accorde l'éternité des peines. — Dans l'*Enchiridion*, 110-112, il ne songe même pas à aborder le problème de la nature du feu.

6. *Dial.*, 4. 29, M. 77. 365; *Moral.*, 15. 35, M. 75. 1098.

7. Voir GARNIER, Notes sur la *Fides Rufini*, M. 48. 243 à 246; et : « Dissertatio 3 de fide Theodoreti, » cap. 6. Voir encore la note des Bénédictins dans saint Ambroise : *In ps.* 1. 34, M. 14. 950 : « Quod vero non obscure videtur hic et infra atque alibi doceri omnes peccatores qui in Christum crediderint post expurgata per ignem crimina salvandos esse, non modo Origenis aliorumque *multorum* ejusdem aetatis Patrum ea sententia fuit, verum et *ipsius Hieronymi.* »

8. Voir : saint AUGUSTIN, *Enchiridion*, 112, M. 40. 284; *De fide et operibus*, 21, M. 40. 211; *De civitate* 21. 17 et suiv., M. 41. 731. Dans le *De*

de retracer ici l'origine et d'énumérer les partisans, alléguait en sa faveur deux textes scripturaires, à savoir : ces paroles de Notre-Seigneur dans saint Jean : « Si quelqu'un mange de ce pain il ne mourra pas... il vivra éternellement [1] » ; et l'endroit de la *Première épître aux Corinthiens* où saint Paul, après avoir présenté le Christ comme le fondement nécessaire à tout homme, enseigne que ceux qui mettront sur ce fondement du foin, de la paille, ou du bois, verront leurs œuvres consumées au jour du jugement, mais seront néanmoins sauvés *quasi per ignem* [2]. On se persuadait, en lisant le texte de saint Jean que la réception de l'Eucharistie, ou du moins l'union au corps mystique du Christ, c'est-à-dire à l'Église, était un gage assuré de salut. On s'imaginait aussi que l'apôtre, en parlant du foin, de la paille et du bois, avait voulu désigner les fautes graves commises par les mauvais chrétiens, et qu'il avait par conséquent promis le salut définitif, après des épreuves plus ou moins longues, à tous les pécheurs baptisés et ayant conservé la foi au Christ.

C'est à saint Augustin que revient surtout le mérite d'avoir réagi contre cette tendance. Les *miséricordieux* [3] prétendaient avoir l'appui de deux textes scripturaires. L'évêque d'Hippone leur opposa les déclarations si nettes dans lesquelles saint Paul réclame « une foi qui agit par la charité [4] » et écarte du royaume des cieux les fornicateurs, les idolâtres, les voleurs, les avares, les adultères et en général tous ceux qui se rendent coupables de fautes graves [5]. Il leur opposa également l'endroit où saint Jacques affirme l'inutilité de la foi sans les œuvres [6]. Et il conclut que ceux qui attribuaient à la foi ou aux titres, soit de chrétien, soit de catholique, une vertu magique,

---

civitate il énumère les diverses nuances de cette doctrine, en commençant par celle qui promettait le salut à tous les hommes sans exception. Mais on voit par le *De fide et operibus* que l'opinion la plus répandue était celle qui considérait le baptême ou la foi comme des gages de salut.

1. *De civitat.*, 21. 19, p. 733.
2. *De civitat.*, 21. 21, p. 734.
3. Il les appelle ainsi : *De civit.*, 21. 17, p. 731.
4. *Galat.*, 5. 6.
5. I *Cor.* 6. 10.
6. *Jacob.* 2. 14, 17.

étaient dans une erreur profonde [1]. Il ne négligea pas du reste de résoudre les objections des adversaires. Il expliqua que le *quasi per ignem* de saint Paul s'appliquait, non à toutes sortes de péchés, mais uniquement aux fautes légères [2]. Quant au texte : *Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum* il l'éclaira par cet autre : *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in illo* « Cette parole, dit-il, nous apprend ce que c'est que manger la chair du Christ et boire son sang, non pas seulement *in sacramento,* mais en réalité. C'est demeurer dans le Christ, de manière à avoir aussi le Christ en soi. C'est comme si Notre-Seigneur avait dit : Que ceux-là qui ne demeurent pas en moi, ne croient pas manger ma chair ou boire mon sang... [3] »

Malgré les efforts de saint Augustin, la doctrine des *miséricordieux* ne fut pas extirpée. Vers 430, l'auteur du *De malis doctoribus* constatait qu'elle avait de nombreux partisans [4]. Un demi-siècle plus tard, saint Césaire d'Arles signalait le même état de choses [5]. Mais ils opposèrent les textes que nous venons de rencontrer sous la plume de l'évêque d'Hippone. Le pape saint Grégoire esquissa, lui aussi, la même démonstration [6]. La théologie scripturaire des conditions du salut était fixée pour toujours.

III. Date de l'entrée au ciel et dans l'enfer.

A quelle époque le ciel doit-il s'ouvrir pour les âmes justes? A quelle date les méchants doivent-ils être précipités dans l'enfer? Quand et comment les âmes imparfaites doivent-elles se purifier, pour être en état de jouir du bonheur céleste?

---

1. Voir : *De fide et operibus,* 21 à 25; *De civitate,* 21. 25 et suiv.
2. *Loc., cit.*
3. *De civit.*, 21. 25, 4, M. 41. 742.
4. *Epistola de malis doctoribus,* dans CASPARI, *Briefe, Abhandlungen...* p. 67. L'auteur présente, à trois reprises différentes (3. 2 et 17. 1, p. 70, 80, 100), les partisans de cette opinion comme étant *plurimi.*
5. Dans saint AUGUSTIN, serm, 104. 1, appendix, M. 39. 1946. Après avoir cité le texte de saint Paul, il dit : « Multi sunt qui lectionem istam male intelligentes falsa securitate decipiuntur. »
6. *Ep.* 7. 15, M. 77. 869.

Telles sont les questions qui nous restent actuellement à examiner.

Tertullien prouva, par l'histoire du mauvais riche, que les âmes des damnés endurent dès maintenant le supplice du feu dans l'enfer [1]. Mais sa démonstration, appuyée sur la doctrine de la corporéité de l'âme, ne pouvait naturellement qu'indisposer l'école spiritualiste : elle ne trouva aucun partisan. On ajourna généralement l'entrée des damnés dans l'enfer, à l'époque de la résurrection, ou plus exactement, après le jugement général, et l'on motiva cette opinion par la sentence : *Ite in ignem aeternum*, qui semblait ne faire commencer le supplice du feu qu'après le jugement général [2]. Quel était donc le sort des réprouvés d'ici la résurrection? Saint Ambroise, l'un des rares docteurs qui aient abordé cette question, la résolut à l'aide du quatrième livre d'Esdras, qu'il rangeait parmi les écritures canoniques. Appuyé sur ce livre, il enseigna que les âmes des méchants habitent actuellement des *promptuaria*, où la pensée du supplice qu'elles auront à subir après la résurrection, et qu'elles n'ignorent pas, les plonge dans une tristesse désespérée [3]. Les mêmes idées reparaissent dans saint Augustin, mais dénuées de tout appui scripturaire [4]. On va dire bientôt comment le pape saint Grégoire mit fin à cette doctrine.

On croyait communément que les âmes des martyrs étaient

1. *De resurrectione*, 17, M. 2. 817; *De anima*, 7, M. 2. 657; *Ibid.*, 58, p. 750.

2. Saint Justin, *Apol.* 1. 28, M. 6. 372. Il s'inspire évidemment du texte : *Ite*... Saint Cyprien, *Ad Demetr.* 24, M. 4. 562, parle comme saint Justin, mais il se réfère à *Sap.* 5. 1-9.

3. *De bono mortis*, 45-48, M. 14. 500-562. Après avoir cité, comme texte de l'Écriture, un passage de IV Esdras, 7. 32, dans lequel se lisent ces mots : « Et habitacula reddent animas quae his commendatae sunt », il mentionne l'endroit (7.32) où ces demeures sont appelées « promptuaria ». Il s'objecte alors à lui-même que les âmes sont privées de la récompense qui leur est due jusqu'au jugement dernier, et il résout cette objection par IV Esdr., 5.42, qui présente cette récompense comme une « couronne » dont le propre est d'être donnée à un jour déterminé. Il continue en ces termes (2. 47) : « Ergo dum expectatur plenitudo temporis, expectant animae remunerationem debitam. Alias manet poena, alias gloria. Et tamen nec illae interim sine injuria nec istae sine fructu sunt... » Voir encore n. 48.

4. *Enchirid.*, 109, M. 40. 283 : « Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas *abditis receptaculis* continet... » — Serm. 277. 2, M. 38. 1258. — *In ps.* 6. 6, M. 36, 93.

admises au ciel aussitôt après la mort. [1] Quant aux autres âmes, leur séjour actuel était l'objet de conceptions diverses, qu'on n'a pas à exposer ici, car elles ne se rattachaient à l'Écriture que par un lien assez lâche. Bornons-nous donc à dire qu'on s'autorisa parfois du texte de l'*Épître aux Hébreux :* « Ils n'ont pas obtenu ce qui leur était promis [2] » pour ajourner le bonheur du ciel à l'époque de la résurrection [3]. Le pape saint Grégoire mit fin, pour l'Occident, aux hésitations que l'on constate fréquemment chez les docteurs qui l'ont précédé. Appuyé sur les textes de saint Paul : « Je désire mourir et être avec le Christ ; — Nous savons que si cette maison terrestre est détruite, nous avons dans le ciel une autre habitation éternelle et faite par Dieu », il enseigna que les âmes justes étaient admises au ciel immédiatement après leur mort, pour y goûter le bonheur [4]. Il estima que la condition des justes autorisait une induction relative au sort des damnés, et, sans se référer à aucune attestation biblique, il conclut que l'enfer recevait, lui aussi, dès maintenant, les âmes qui lui étaient destinées [5].

IV. *Le purgatoire.*

Tertullien appliqua aux âmes des morts la parabole évangélique de la prison, où l'on est enfermé, jusqu'à ce qu'on ait payé « le dernier quadrant[6] ». Il conclut de cette expression du Sauveur que les âmes imparfaites ne seraient admises à participer à la résurrection des corps, qu'après avoir satisfait dans les enfers, pour les moindres délits de la vie pré-

---

1. Tertullien, *De resurrect.*, 43, M. 2. 856. Saint Cyprien, *Ad Fortunat.*, 13, M. 4. 675.
2. *Hebr.*, 11. 39.
3. Voir : saint Jean Chrysostome, *In Hebr.*, hom. 28. 1. M. 63. 192. — Noter aussi le texte de IV Esdras qu'on vient de mentionner et qui envoie les âmes dans des *promptuaria* en attendant la fin du monde. Saint Ambroise a établi par lui que les âmes justes n'ont pas reçu encore leur récompense. D'autre part, l'*Ascension d'Isaïe*, 9 (partie chrétienne) place les saints au septième ciel. Origène, *de Oratione*, 11, dit que les saints au ciel unissent leurs prières aux nôtres, et il s'appuie sur 2, Macc. 15. 13.
4. *Dial.*, 4. 25, M. 77. 357.
5. *Dial.*, 4, 39, M. 77. 393.
6. *Matth.*, 5. 26.

sente[1]. Il est facile de reconnaître, sous ces traits, notre doctrine du purgatoire, combinée, il est vrai, avec les idées millénaristes. Nous retrouvons la même doctrine chez Origène, mais assez profondément modifiée et établie sur d'autres bases. Le grand docteur alexandrin enseigna, en effet, que, après la résurrection, tous les hommes, sans en excepter les saints, auraient à traverser, pour arriver au paradis, un feu purificateur, qui effacerait leurs souillures, en leur infligeant des souffrances plus ou moins grandes, et dont il s'imaginait voir l'attestation dans le célèbre texte de saint Paul : « Le feu éprouvera l'œuvre de chacun... il sera sauvé mais non sans avoir passé par le feu[2] ». Saint Hilaire[3] ainsi que saint Ambroise[4] empruntèrent à Origène sa conception du feu purificateur faisant suite à la résurrection. Et saint Augustin, quand il était millénariste, aimait à rappeler aux fidèles, en s'autorisant du texte *quasi per ignem*, ce feu de la fin du monde « plus redoutable que tout ce que l'on peut souffrir en cette vie[5] ».

---

1. *De resurr.* 42, M. 2. 854 : (chacun désire éviter la mort) « ne inferos experiatur usque novissimum quadrantem exacturos »; *De anima*, 58, M. 2. 752 : « In summa quum carcerem illum quem Evangelium demonstrat, inferos intelligamus et novissimum quadrantem modicum quodque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretemur, nemo dubitabit animam aliquid pensare penes inferos salva resurrectionis plenitudine »; Voir : *Ibid.* 35, p. 710 et 711. — Noter que, dans le système millénariste, l'époque de la première résurrection ne devait pas être la même pour tous. Les âmes devaient reprendre leur corps pour faire leur entrée dans le royaume millénaire, au fur et à mesure qu'elles auraient expié leurs moindres imperfections. Voir : *Adv. Marc.* 3. 24, M. 2. 356 : » Haec ratio regni terrestris post cujus mille annos intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio *pro meritis maturius vel tardius* resurgentium, tunc... transferemur in coeleste regnum. »

2. *In Exod.*, hom. 6. 4, M. 12.333; *In ps.* 36, hom. 3. 1, M. 12. 1337; *In Luc.* 14, M. 13. 1834; *Contra Cels.*, 5. 15.

3. *In ps.* 118, litt. 3. 12, M. 9. 522.

4. *In ps.* 36. 26, M. 14. 981. — *In ps.* 118, serm. 3. 15, M. 15. 1227.

5. *In ps.* 6. 3, M. 36. 92 : « Arguuntur autem in die judicii omnes qui non habent fundamentum quod est Christus; emendantur autem, id est purgantur qui huic fundamento superaedificant lignum... detrimentum enim patientur sed salvi erunt tanquam per ignem. » — *In ps.* 103. serm. 3. 5, M. 36. 1362, 1363 : « Vespera enim illa finis est saeculi, et caminus, ille veniens dies judicii... veniet caminus, incendet ligna, fenum, stipulam : ipse autem, inquit, salvus erit, sic tamen quasi per ignem. Hoc aget caminus : alios in sinistram separabit, alios in dextram quodammodo eliquabit. » — *In ps.* 29. 9. M. 36. 222. « Ignis, (le feu de 1 Cor. 3. 11.)

Plus tard, quand il eut renoncé aux idées millénaristes, il préféra appliquer le « quasi per ignem » de l'apôtre aux épreuves de la vie présente, qui purifient le chrétien imparfait avant sa sortie de ce monde [1]. Mais il eut soin de faire observer que les âmes vertueuses, qui quittent la terre avant d'être complètement pures, ont des « peines temporelles » à subir dans l'autre vie avant le jugement général [2]. Il déclara même qu'il n'y avait rien d'impossible à ce que l'agent de ces peines fût « une sorte de feu purificateur [3] ». Toutefois il renonça à les décrire et se contenta de chercher la preuve de leur existence. Il remarqua, à ce point de vue, l'endroit de saint Matthieu où on lit que le péché contre le Saint-Esprit ne recevra de pardon ni dans ce monde ni dans l'autre. Les derniers mots de ce texte attirèrent son attention. Il comprit que l'auteur inspiré n'aurait pas employé un pareil tour de phrase,

---

tribulationes et tentationes. Iste ignis multos martyres hic probavit, omne autem genus humanum probat *in fine.* » — *In ps.* 37.3, M. 36. 397 : « Ita plane quamvis salvi per ignem, gravior tamen erit ille ignis quam quidquid potest homo pati in hac vita. » — Dans les lignes qui précèdent, saint Augustin s'adresse à Dieu en ces termes : « (Je vous prie) ut in hac vita purges me, et talem me reddas cur jam emendatorio igne non opus sit propter illos qui salvi erunt, sic tamen quasi per ignem. » — Le texte cité plus haut « gravior tamen erit ille ignis... » est souvent apporté pour prouver que saint Augustin croyait au feu du purgatoire. En réalité, le saint docteur n'a en vue dans ce passage que le feu qui, selon la théorie origéniste, doit suivre la résurrection et accompagner le jugement général. Sans doute il ne mentionne pas ici l'époque à laquelle le *quasi per ignem* de saint Paul doit entrer en scène ; mais il exprime nettement sa pensée sur ce point dans les Homélies sur les psaumes 6. 29. 103, qui ont été prononcées à la même époque que l'homélie sur le ps. 37 et sont inspirées par le même état d'esprit.

1. *De fide et operibus*, 27, M. 40, 216; surtout : *Enchirid.* 68, M. 40. 264; *De civit.* 21. 26, 2. M. 41. 743 et 744. Dans ces textes Augustin entend par le *quasi per ignem* de saint Paul, les malheurs qui privent le chrétien imparfait des biens terrestres auxquels il s'était attaché.

2. *De civit.* 21. 13, M. 41. 728 : « ... *temporarias* poenas alii in hac vita tantum, alii *post mortem*, alii et nunc et tunc, verumtamen ante judicium. » Voir encore *De civit.* 21. 24, 2, M. 41, 738.

3. *De civit.* 21. 26, 4, M. 41, 745. Parlant du temps intermédiaire entre la mort et la résurrection il dit : « Si hoc temporis intervallo spiritus defunctorum ejusmodi ignem dicuntur perpeti... non redarguo quia forsitan verum est. » *Enchirid.* 69, M. 40. 265. Il vient de parler du : *Quasi per ignem*, il ajoute : « Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri incredibile non est... nonnullos fideles *per ignem quemdam purgatorium*... tardius citiusque salvari. »

si certains péchés — par opposition à celui qui s'attaque au Saint-Esprit — n'avaient l'espoir d'être remis dans l'autre monde. Il trouva donc dans la formule : *Non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro,* la preuve scripturaire du purgatoire [1]. Le pape saint Grégoire fit entrer cette preuve dans ses *Dialogues.* Mais il lui associa le texte *quasi per ignem,* en faisant observer néanmoins que les paroles de l'apôtre pouvaient être entendues des épreuves de la vie présente [2]. Il fut ainsi autorisé à spécifier la nature des peines que les âmes ont à endurer dans le purgatoire, et il parla couramment de l'*ignis purgatorius* [3].

1. *De civit.* 21. 24, 2, M. 44. 738 : « Neque enim de quibusdam veraciter diceretur quod non eis remittatur neque in hoc saeculo neque in futuro nisi essent quibus etsi non isto, tamen remittetur in futuro. » Voir encore : *Ibid.* 21. 13, p. 728.

2. *Dial.* 4. 39, M. 77. 396.

3. *Ibid.* p. 393 et 396 : *Ibid.* 55, p. 521.

DEUXIÈME PARTIE

LA THÉOLOGIE PATRISTIQUE

CHAPITRE PREMIER

LA FORMULE DE L'ARGUMENT DE TRADITION.

« O Timothée, garde le dépôt : évite les discours vains et profanes ainsi que les disputes de la fausse science [1]. » Ce texte des *Épîtres pastorales,* contient, en quelque sorte, le germe de la théologie patristique. Chaque fois que les docteurs feront appel à la Tradition, ils prouveront qu'ils ont été fidèles à la recommandation suprême de l'apôtre, ils se conformeront à la loi du *Depositum custodi.*

On peut considérer comme une ébauche de théologie patristique les démarches de Papias allant à la recherche des « dires des anciens [2] ». Quand le vieil évêque de Hiérapolis s'informait de ce que disaient « André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu ou tel autre des disciples du Seigneur » ; quand il se mettait à l'école « d'Aristion et du presbytre Jean. disciple des disciples [3] du Seigneur », estimant que tous les livres réunis lui seraient « moins profitables que la tradition vivante et permanente » ; quand Papias, dis-je, se livrait à ce travail de consultation, il donnait l'exemple à la postérité ; il faisait en miniature une enquête dans le domaine de la Tradition. On sait

1. Tim. 6. 20.
2. *Fragmenta,* 2, M. 6. 1256.
3. C'est ainsi qu'on entend ordinairement le texte grec qu dit seulement : « οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ ».

qu'au cours de son enquête, le discernement lui fit parfois défaut, et qu'il ne sut pas toujours faire le triage entre la Tradition dérivée du Sauveur et les traditions humaines. Tel de ses fragments recueilli par saint Irénée ne confirme que trop cette assertion [1]. Il est juste d'ajouter que nous lui devons des renseignements de premier ordre sur certains livres du Nouveau Testament.

C'est dans la controverse gnostique que l'argument de tradition reçut sa formule pleine et entière. Les spéculations de la gnose qui n'étaient pas sans avoir quelque chose de séduisant, avaient aussi un point faible : elles bouleversaient toutes les données traditionnelles et substituaient au christianisme des deux générations précédentes un christianisme inconnu, sans racines dans le passé. Il y avait là pour la défense un avantage qui ne fut pas négligé. Dès le milieu du deuxième siècle, Hégésippe entreprit un long voyage, pour étudier sur place la foi des diverses églises. Il constata que, partout, l'épiscopat conformait sa doctrine « à la Loi, aux Prophètes, et au Seigneur [2] » ; et il opposa à la « gnose mensongère » la grande voix de la « prédication véritable [3] ». Mais, de son œuvre, il ne nous reste que de courts fragments ; et c'est un autre docteur qui incarne pour nous l'argument de la Tradition dans la controverse gnostique.

On a vu plus haut toutes les ressources que saint Irénée sut tirer de l'Écriture, et l'on doit reconnaître qu'il se tint presque constamment sur le terrain biblique. Pourtant, çà et là, il recourut à une autre autorité, comme le prouve le texte suivant : « Nous avons à opposer à nos adversaires les évêques établis par les apôtres, ainsi que leurs successeurs, dont aucun n'enseigne ni ne connaît les insanités débitées par ces gens-là. Si les apôtres avaient eu une doctrine secrète pour les parfaits, à qui l'auraient-ils transmise avant tout, sinon à ceux à qui ils confiaient le gouvernement des églises [4] ?... C'est dans l'Église qu'il faut aller puiser la vérité, puisqu'elle est comme le réser-

---

1. Voir : *Haer.* 5. 33. 3, M. 7. 1213.
2. *Fragmenta,* 5, M. 6. 1321 : « ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος. »
3. *Fragm.* 3, p. 1320.
4. *Haer.* 3. 3. 1, M. 7. 848.

voir puissant dans lequel les apôtres ont déposé toute la vérité... Si un problème venait à surgir, ne faudrait-il pas en demander la solution aux églises les plus anciennes?... Et si les apôtres ne nous avaient pas laissé les Écritures, ne devrait-on pas s'adresser, pour connaître leur doctrine, à ceux qu'ils mirent à la tête des églises [1]? » Après avoir posé ces principes, Irénée passe à l'application. Il consulte les trois premières églises de son temps : celle d'Éphèse, fondée par saint Paul et longtemps dirigée par saint Jean ; celle de Smyrne, fondée par un disciple des apôtres, Polycarpe, « que j'ai vu, ajoute-t-il, dans mon enfance, car il vécut très vieux [2] » ; surtout celle de Rome, « la plus grande, la plus antique, la plus célèbre, celle qui a été fondée par les apôtres Pierre et Paul... celle avec laquelle toutes les églises doivent s'accorder à cause de sa principauté principale [3]... » Il consulte, dis-je, ces trois églises. Et que lui apprennent-elles? Que Jean sortit un jour du bain, avant de s'être lavé, pour ne pas être en contact avec Cérinthe ; que Polycarpe, rencontrant sur son chemin Marcion, le traita de « fils aîné de Satan » ; que, pendant son séjour à Rome, le même Polycarpe convertit plusieurs gnostiques ; que Clément, un disciple immédiat des apôtres, écrivit une « lettre imposante » aux Corinthiens, dans laquelle il proclama l'existence « d'un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, créateur de l'homme... et père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Voilà ce que disent les églises dont la voix est la voix des apôtres eux-mêmes. Et voilà comment l'évêque de Lyon, en même temps qu'il combat les gnostiques par la preuve scripturaire, fait aussi valoir contre eux l'argument de la Tradition.

---

1. *Haer.*, 3. 4. 1, p. 855.
2. *Ibid.*, 3. 3. 4, p. 853-854.
3. *Ibid.*, 3. 3. 2, p. 849 : « Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem... indicantes, confundimus eos qui... praeter quam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio. »

Si l'on voulait relever tout ce que saint Irénée emprunte à ses aînés, il faudrait signaler deux citations de saint Justin [1], une de Hermas [2], une de saint Ignace [3] » et de multiples références à divers presbytres, entre autres à Papias et à saint Polycarpe [4]. Mais, de tous ces emprunts, à peine en est-il un ou deux qui aient quelque valeur; les autres ne nous offrent que des généralités sans portée, quand ils ne contiennent pas d'erreur. Pas plus que l'évêque de Hiérapolis, l'évêque de Lyon n'a su toujours démêler exactement la provenance de ses renseignements. Il a fait sienne une opinion particulière de saint Justin sur la condition actuelle du diable, opinion que la postérité ne devait pas conserver. Il a attribué une origine divine au millénarisme de Papias, et aux dires absolument erronés de certains presbytres relativement au temps que le Sauveur a passé sur la terre. En un mot, il n'a pas fait un emploi toujours heureux de l'argument de tradition. Mais il a du moins le mérite d'avoir forgé l'arme qu'il a maniée parfois avec peu de dextérité. Il est le premier représentant de la théologie patristique, dont les *Épîtres pastorales* ont donné le plan et dont Papias a tracé la première ébauche. Tant qu'il y aura un argument de tradition, il s'inspirera des pages du *Contra haereses* dont on vient de lire le résumé, et il leur adjoindra la *Lettre à Florinus* où le saint évêque de Lyon lance à un hérétique cette apostrophe enflammée : « Ces dogmes, ô Florinus, je te le dis en deux mots, ces dogmes sont étrangers à la saine doctrine... Tu ne les as pas reçus des presbytres, qui nous ont précédés et qui ont été les disciples des apôtres. A l'époque de mon enfance, je t'ai vu auprès de Polycarpe... Eh bien! j'en prends Dieu à témoin, ce bienheureux et apostolique presbytre, s'il avait entendu des propos pareils à ceux que tu tiens, se serait bouché les oreilles selon son habitude, et se serait écrié : O Dieu, à quel temps m'avez-vous donc réservé [5]! »

Tertullien se mit à l'école de l'évêque de Lyon, et il opposa

1. *Haer*. 5. 26. 2, p. 1194; *Ibid.*, 4. 6. 2.
2. *Haer*. 4. 20. 2, p. 1032.
3. *Ibid.*, 5. 28. 4, p. 1200.
4. *Ibid.*, 5. 33. 3 et suiv., p. 1213.
5. Parmi les *Fragmenta*, à la suite du *Contra Hæreses*, M. 7. 1225.

aux gnostiques l'autorité de la Tradition chrétienne, dérivée des apôtres par le canal de l'épiscopat. « Puisque Notre-Seigneur Jésus-Christ, dit-il, a envoyé ses apôtres pour prêcher, on ne doit pas recevoir d'autre prédication que la prédication apostolique... Mais qu'est-ce que les apôtres ont prêché ? Le seul moyen de le savoir, c'est évidemment de s'adresser aux églises qu'ils ont fondées, et qu'ils ont instruites de vive voix, puis par leurs lettres [1]. » Après avoir mentionné les principales églises apostoliques, celle de Corinthe, celle de Philippes, celle d'Éphèse, l'auteur des *Prescriptions* continua en ces termes : « Êtes-vous sur les frontières de l'Italie, vous avez Rome que nous autres, hommes d'Afrique, nous pouvons également consulter... Voyons donc ce qu'enseigne Rome... Elle ne connaît qu'un seul Dieu, créateur de l'univers. Elle croit que Jésus-Christ, né de la Vierge Marie, est le fils du Dieu créateur. Elle croit à la résurrection de la chair [2]... » Mais les gnostiques prétendaient, tantôt que les églises apostoliques n'avaient pas gardé fidèlement la doctrine de leurs saints fondateurs, tantôt que les apôtres eux-mêmes, ou bien n'avaient pas compris exactement, ou bien n'avaient pas transmis à tous les enseignements de leur divin Maître. Tertullien réfute longuement ces objections, auxquelles le saint docteur de Lyon ne s'était pas arrêté. Il montre que Pierre, ainsi appelé parce que l'Église devait être bâtie sur lui [3] », que Jean, « le disciple bien-aimé », n'ont dû rien ignorer. Et comme les gnostiques appuyaient leur théorie sur le conflit d'Antioche, il répond que, dans cette affaire, Pierre fut repris « non pour une erreur d'enseignement, mais pour une faute de conduite », et qu'il ne prêcha jamais un autre Dieu que le Créateur [4]. Passant à une autre objection, le grand polémiste prouve que les apôtres n'ont pu enseigner deux doctrines, surtout deux doctrines opposées, et que les gnostiques étaient dans l'illusion quand ils s'imaginaient être les héritiers d'un enseignement ésotérique [5]. Restait la dernière hypothèse, celle de l'in-

---

1. *De praescriptionibus,* 21, M. 2. 33.
2. *Ibid.*, 36, p. 49.
3. *Ibid.*, 22, p. 34.
4. *Ibid.*, 23, p. 36.
5. *Ibid.*, 26, p. 38.

fidélité des églises. C'est à elle que répond la tirade suivante : « Supposons que toutes les églises se soient trompées..., que le Saint-Esprit n'ait pris soin d'instruire aucune d'elles de la vérité..., qu'il les ait laissé s'attacher à des croyances différentes de celles qu'il avait enseignées lui-même par l'organe des apôtres, est-il possible qu'elles se soient toutes rencontrées dans le même égarement? Du moment qu'elles déviaient, ne devaient-elles pas suivre différentes voies? Là où se trouve l'unité, on est sûr d'être en face, non de l'erreur, mais de la Tradition[1]. »

Ces observations, surtout la dernière, marquent un progrès sur le *Contra Haereses*. Saint Irénée avait posé en loi la fidélité des églises apostoliques à la doctrine de leurs fondateurs. Tertullien explique cette loi en remontant à sa cause[2]. Il fait d'abord appel à l'assistance du Saint-Esprit, qui ne peut laisser les églises aller à la dérive. A cette première preuve de l'indéfectibilité des églises, preuve empruntée à la foi, il en ajoute une autre empruntée à la raison : il proclame que le consentement des églises dans la même foi est l'indice irrécusable de l'origine apostolique de cette foi. Par là le docteur africain complète et achève l'argument de tradition formulé par l'évêque de Lyon.

Il lui donne aussi un relief tout nouveau. Saint Irénée avait paru mettre l'argument scripturaire au premier plan, et n'accorder à la Tradition qu'une autorité secondaire[3]. Tertullien renverse nettement ce rapport. Il déclare que la controverse avec les hérétiques ne doit pas être dirimée à l'aide de l'Écriture. Il fait d'abord observer que les hérétiques sauront toujours équivoquer sur le sens des textes qu'on leur alléguera et dissimuler ainsi leur défaite[4]. Mais, à cette première raison, il en ajoute une autre, non pas peut-être plus pratique, mais plus profonde. « L'ordre des choses, dit-il, demande que l'on com-

---

1. *De praescriptionibus*, 28, p. 40.
2. Notons toutefois que saint Irénée a écrit avant Tertullien (3. 24, 1. M. 7. 966) : « Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia : Spiritus autem veritas. »
3. Voir cependant : *Haer*. 3. 2, 1, M. 7, 847, où Irénée déclare que, pour tirer la vérité de l'Écriture, il faut d'abord posséder la Tradition.
4. *De praescr*. 15-18, M. 2. 28-31.

mence par examiner à qui appartiennent les Écritures, à qui appartient la foi..., à qui a été donnée la doctrine qui fait les chrétiens. C'est qu'en effet, là où nous verrons la vraie foi, là aussi seront les vraies Écritures, les vraies interprétations, les vraies traditions chrétiennes [1]. » On le voit, ce que le grand docteur de Carthage demande à la Tradition, ce n'est pas seulement l'expression exacte de la doctrine chrétienne, c'est encore la lettre et le sens des Écritures. Il ne craint pas de dire que les hérétiques « ne doivent pas être admis à disputer sur les Écritures [2] ». Aussi, quand il défend contre Marcion l'Ancien Testament, il commence par déclarer qu'il entreprend ce travail, non pour affermir sa conviction, mais pour montrer qu'il est capable d'opposer des réponses directes aux objections de son adversaire [3].

---

1. *De praescriptionibus*, 19, p. 31.

2. *Ibid.*, 37, p. 51 : Constat... non esse admittendos haereticos ad ineundam de Scripturis provocationem quos sine Scripturis probamus ad Scripturas non pertinere. » Voir : *Ibid.*, 45, p. 60 : «... Necessariis praescriptionibus repellendas (haereses) a conlatione Scripturarum. »

3. *Adv. Marc.*, 1. I, M. 2. 248. — Nous retrouvons l'argument de tradition sous la plume d'Origène formulé en ces termes (*Périarch.* praef. 2, M. 11, 116) : « Servetur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in Ecclesiis permanens. Illa sola credenda est veritas quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. » — Signalons aussi le *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins qui n'est qu'une longue exhortation à éviter les nouveautés et à garder les données de la Tradition. Voir surtout le chapitre 2, M. 50, 640. Ici, l'auteur, après avoir posé en principe que l'on doit régler sa foi « divinae legis auctoritate, tum deinde Ecclesiae catholicae traditione », s'objecte que le « canon des Écritures » semble suffire sans qu'il soit nécessaire de recourir à l' « autorité du sens ecclésiastique ». Il répond que l'Écriture peut être entendue de diverses façons. Il conclut que l'interprétation des écrits prophétiques et apostoliques doit être dirigée « secundum ecclesiastici et catholici sensus normam ». Il complète ensuite cette première règle par la suivante : « In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. »

CHAPITRE II

LA CHRISTOLOGIE.

§ I. LA DIVINITÉ DU CHRIST.

I. *La controverse adoptianiste.*

Les adoptianistes se donnaient comme les représentants authentiques de la Tradition. L'*Anonyme* d'Eusèbe, à qui nous devons ce renseignement, leur opposa une réfutation dont l'extrait suivant nous est parvenu : « Ils prétendent que leur doctrine est celle des anciens et même des apôtres. Ils ajoutent qu'elle a été enseignée jusqu'à l'époque de Victor, treizième successeur de Pierre sur le siège épiscopal de Rome, et que le successeur de Victor, Zéphyrin, fut le premier à altérer ce qu'ils appellent la vérité. Mais ils sont démentis, d'abord par l'Écriture, et aussi par les écrits que certains de nos frères ont composés, antérieurement à Victor, pour défendre la vérité contre les païens et les hérétiques de leur temps. Et ici, j'ai en vue : Justin, Miltiade, Tatien, Clément et beaucoup d'autres encore, dont les livres proclament la divinité du Christ. Pour ce qui est d'Irénée et de Méliton, qui donc ignore qu'ils ont enseigné la divinité et l'humanité du Christ? Et les cantiques que, depuis de longues années déjà, nos pères ont composés, ne disent-ils pas que le Christ est le Verbe de Dieu, et ne lui attribuent-ils pas la divinité? Comment donc osent-ils prétendre que leur doctrine a été reçue jusqu'à Victor? Et comment n'ont-ils pas honte de calomnier Victor, quand ils savent pertinemment que l'auteur de l'apostasie qui refuse au

Christ la divinité. Théodote, fut excommunié par Victor? »

On sait que Novatien réfuta, lui aussi, l'adoptianisme et que l'apôtre de cette doctrine en Orient, Paul de Samosate, fut condamné par les évêques d'Orient à Antioche. Mais la lettre du concile d'Antioche se borne à dire que Paul s'était mis en opposition avec « la règle de foi [1] ». Quant à Novatien, absorbé par la preuve scripturaire, il n'accorda à la Tradition qu'une attention distraite. Néanmoins il en apporte un témoignage curieux et original entre tous. « La divinité du Christ, dit-il, est si clairement enseignée par l'Écriture, que la plupart des hérétiques, dans la conviction où ils étaient que le Christ est Dieu, ont dépassé les limites de la vérité et ont confondu le Sauveur avec le Père [2]. » Ces témoins de la divinité de Notre-Seigneur ne sont autres que les modalistes. Et Novatien les exécute à leur tour, mais seulement après qu'il a utilisé leur déposition contre l'adoptianisme [3].

II. *La controverse arienne.*

En même temps qu'ils prétendaient mettre la définition du concile de Nicée en opposition avec l'Écriture, les ariens la combattaient aussi au nom de la Tradition. Ils aimaient à dire que l'*homoousios* était un terme inconnu à l'antiquité, et qu'aucun docteur n'avait présenté le Fils comme étant « de la substance » du Père. Allant plus loin, ils revendiquaient le célèbre Denys, évêque d'Alexandrie, comme un de leurs ancêtres, et, à l'appui de leur assertion, ils invoquaient sa *Lettre à Ammonius et Euphranor* dans laquelle on lisait : « Le Fils de Dieu est une créature ; il n'a pas la nature du Père ; il diffère de lui quant à la substance, tout comme la vigne diffère du vigneron et la barque du constructeur qui l'a faite ; étant une créature il a eu un commencement [4]. » Saint Athanase se vit donc obligé d'interroger la Tradition.

1. *Histor. eccles.*, 5. 28, M. 20. 512-513.
2. *Malchionis epistola*, 2, M. 10. 252 : « ὅπου δὲ ἀποστὰς τοῦ κανόνος ἐπὶ κίβδηλα καὶ νόθα διδάγματα μετελήλυθεν...
3. *De Trinitate*, 23, M. 3. 931.
4. Dans saint Athanase : *De sententia Dionysii*, 4, M. 485.

Il n'eut pas de peine à justifier du reproche de nouveauté le vocabulaire théologique du concile de Nicée. « Sachez donc, dit-il aux ariens, que le savant Théognoste n'a pas craint d'employer l'expression ἐξ οὐσίας. » Et il cita un passage du second livre des *Hypotyposes*, où le célèbre catéchète disait que « la substance du Fils est sortie, non pas du néant, mais *de la substance du Père,* comme le rayonnement sort de la lumière et la vapeur de l'eau [1]. » Ayant ainsi prouvé que la formule ἐξ οὐσίας avait des racines dans la Tradition, Athanase passa au mot ὁμοούσιος. Or précisément Denys d'Alexandrie, accusé jadis de rejeter ce terme, s'en était défendu. L'auteur des *Décrets du concile de Nicée* rapporta cette défense, qui était conçue en ces termes : « J'aurais nié, dit-on, que le Christ est *consubstantiel* à Dieu. J'avoue n'avoir rencontré ce mot nulle part dans l'Écriture; mais la suite de ma lettre montre que j'en accepte l'idée. N'ai-je pas apporté la comparaison de la génération humaine où le producteur et le produit sont de la même nature [2] ? » Athanase conclut que l'ὁμοούσιος n'était pas une invention des Pères de Nicée, mais qu'il avait été connu et autorisé par l'un des premiers évêques du troisième siècle.

L'affaire capitale était d'enlever aux ariens le patronage de Denys. A cette œuvre fut consacré le traité *De sententia Dionysii.* Athanase reconnut que le texte de la *Lettre à Ammonius et Euphranor* allégué par les ariens était authentique, et que l'auteur de cette lettre avait vraiment comparé les rapports du Christ avec Dieu à ceux qui existent entre la vigne et le vigneron [3]. Mais, ajouta-t-il, pour juger impartialement ce langage, on doit le placer dans les circonstances où il a été tenu. On doit donc savoir que la *Lettre à Ammonius et Euphranor* était destinée à réfuter l'erreur de Sabellius. Cet hérétique identifiait le Fils avec le Père. Denys, pour le convaincre d'erreur, mit en relief l'humanité du Sauveur. Et c'est cette humanité seule qu'il a en vue quand il dit que le Fils de Dieu était une créature, qu'il était, à l'égard de Dieu, ce qu'est la vigne à l'égard du vi-

1. *De decretis nicaenae synodi,* 25, M. 25. 460.
2. *De sententia Dion.,* 18, M. 25. 505. Voir encore *: De decretis nicaenae synodi,* 25, M. 25. 461.
3. *De sententia*... 4. M. 25. 485.

gneron. Ceux qui se scandalisent de ce langage devront, à plus forte raison, se scandaliser du langage de saint Pierre qui, dans les *Actes des Apôtres,* appelle Jésus : *un homme recommandé par Dieu*... Ils devront se scandaliser du langage de saint Paul qui, dans son discours aux Athéniens, annonce que Dieu a choisi *un homme* pour juger l'univers... Dira-t-on que les apôtres rejetaient la divinité du Christ? Loin de là. Mais, en tacticiens habiles, ils ne montrèrent d'abord que le côté humain du Sauveur; ils ne parlèrent que de ses miracles, pour inculquer peu à peu dans l'esprit de leurs auditeurs la croyance à sa divinité... Denys fit de même. Pour réfuter les sabellianistes, il leur objecta l'élément humain du Sauveur. Il comptait les amener ainsi à cesser de confondre le Fils avec le Père[1]... »

Cette explication de la *Lettre à Ammonius et Euphranor* pouvait paraître plus bienveillante qu'impartiale. Heureusement Denys, accusé de nier la divinité du Fils, s'était justifié dans un écrit intitulé *Réfutation et Apologie.* « Que signifie ce titre, objecta Athanase, sinon que Denys reproche à ses accusateurs de l'avoir mal compris et de lui avoir attribué des sentiments qu'il n'avait pas[2]? » Cette observation préliminaire une fois faite, le saint ouvrit l'*Apologie.* On y lisait que Dieu n'a jamais été sans être Père; que le Christ a toujours existé comme Verbe, Sagesse et Vertu; que Dieu n'a jamais manqué de ces perfections; que le Verbe est éternel, puisqu'il est le rayonnement de la lumière éternelle[3]; que Dieu est la source de tous les biens, et que le Fils est le fleuve émané de cette source, attendu que le Verbe est une émanation de l'esprit[4]. Athanase cita ces textes et d'autres encore. Puis, se dressant en face des ariens, il s'écria : « Puisque ces impies prétendent que Denys est un des leurs, qu'ils écrivent donc ce qu'il a écrit... qu'ils proclament l'éternité du Fils[5]... qu'ils

1. *De sententia*..., 4-9. On a résumé ici, plutôt que traduit littéralement, le texte d'Athanase.
2. *Ibid.*, 14, p. 497.
3. *Ibid.*, 14-15, p. 496-500.
4. *Ibid.*, 23, p. 513,
5. *Ibid.*, 24, p. 516.

acceptent la comparaison de la source et du fleuve! » Et, appuyé sur l'*Apologie*, il réitéra son interprétation des passages les plus scabreux de la *Lettre à Ammonius et Euphranor;* il affirma, avec une nouvelle assurance, que les comparaisons de la vigne et du vigneron, de la barque et du constructeur, devaient être appliquées à l'humanité du Sauveur [1].

Le traité *De sententia Dionysii* fut, on vient de le voir, un travail d'investigation patristique [2]. Il n'eut pas de pendant. Les docteurs qui, à la suite de saint Athanase, luttèrent contre l'arianisme, firent exclusivement usage des armes que leur fournissait l'Écriture ou la raison : aucun d'eux n'éprouva le besoin de consulter les Pères des premiers siècles.

§ II. — L'INCARNATION.

I. *La controverse nestorienne.*

Dès l'origine de la controverse nestorienne, saint Cyrille invoqua l'autorité de saint Athanase. Sa *Lettre aux moines d'Égypte* contient, en effet, deux citations tirées du troisième *Discours contre les ariens*, et dans lesquelles la Sainte Vierge est appelée *Mère de Dieu* [3]. Il compléta de bonne heure ses informations. Dans la *Lettre à Acace de Bérée*, il put dire, en parlant de l'expression θεοτόκος, contre laquelle Nestorius s'était élevé : « L'évêque Athanase, d'éternelle mémoire, a employé plusieurs fois cette formule. Je la retrouve également sous la plume de nos bienheureux Pères : Théophile, Basile, Grégoire, Atticus, auxquels je pourrais ajouter beaucoup d'autres saints évêques. Certainement il n'est pas un seul orthodoxe qui ait hésité à appeler Marie *Mère de Dieu* [4] ». Toutefois la *Lettre à*

---

1. *De sententia...*, 26, p. 517.
2. Noter aussi le *De decretis nicaenae synodi*, 27, M. 25. 465, où Athanase prouve l'éternité du Logos par Origène, tout en reconnaissant que le grand docteur Alexandrin a parfois semblé nier ce dogme, mais seulement quand il se lançait dans le domaine des conjectures.
3. *Ep.* 1, M. 77. 13. Citation tirée de : *Cont. Ar.* 3. 29 et 33.
4. *Ep.* 14, M. 77. 97.

Acace ne donne qu'une affirmation sans preuve. Pour connaître, dans le détail, les résultats des recherches patristiques entreprises par l'illustre adversaire de Nestorius, il faut consulter le compte rendu de la première séance du concile d'Ephèse[1], et le *Premier discours aux reines*[2]. Là, se déroulent sous nos yeux de longues séries de textes. Ce sont : saint Pierre d'Alexandrie, saint Athanase, les papes Jules et Félix, Théophile, saint Cyprien, saint Ambroise, les trois Cappadociens, Atticus, Amphiloque, saint Jean Chrysostome, Antiochus, Ammon, Vitalis, Sévérien, qui viennent déposer contre Nestorius. Quelques-uns parmi eux donnent à Marie le titre de « Mère de Dieu ». D'autres — et c'est le plus grand nombre — sans employer ce terme, posent des principes d'où sort le θεοτόκος, par voie de déduction. Tel est saint Grégoire de Nazianze, qui enseigne que, dans le Christ, « l'homme ne doit pas être séparé de la divinité », et encore saint Ambroise qui déclare que « c'est le même Fils de Dieu qui parle dans la divinité et dans la chair[3]. »

On le voit, saint Cyrille a fait une enquête considérable puisqu'il a consulté, non seulement les docteurs de l'Orient, mais ceux de l'Occident lui-même. Notons, en terminant, qu'il n'a pas toujours su se mettre en garde contre l'apocryphe. Dans son *Premier discours aux reines,* il cite, sous le nom de saint Athanase, un écrit relatif à l'Incarnation où il est question de « l'unique nature incarnée du Verbe ». Cet écrit n'est pas l'œuvre de l'illustre évêque d'Alexandrie. Son auteur est Apollinaire. Saint Cyrille a attribué à son prédécesseur un livre qui dissimulait mal ses tendances monophysites.

II. La controverse monophysite.

La pacification qui suivit le concile d'Ephèse fut éphémère Saint Cyrille, tout en combattant Nestorius, avait su éviter le

---

1. Harduin, *Acta conciliorum,* 1. 1399-1410.
2. *De recta fide* ad reginas, 1. 9-13, M. 76. 1209 et suiv.
3. Harduin, p. 1406. Le texte de saint Grégoire est tiré de la *Lettre à Clédonius* (ep. 101); le texte de saint Ambroise vient du *De fide,* 2 . 58.

mélange des deux natures du Sauveur [1]; mais un grand nombre de ses partisans n'avaient pas sa modération et allaient jusqu'au monophysisme. Témoin de ces excès, Théodoret prit la plume pour les combattre, et écrivit ses trois *Dialogues* [2] (447). Il y donna la première place à la raison, et ce fut surtout, en s'aidant des principes de la philosophie, qu'il écarta de la nature divine de l'Homme-Dieu toute idée de changement, de mélange et de souffrance. Mais il eut soin de confirmer les données de la raison par le témoignage des Pères. Au cours du premier *Dialogue*, quand l'*Orthodoxe* a démontré, par toutes les ressources de la dialectique, que le texte : *le Verbe s'est fait chair*, ne doit pas être entendu dans le sens d'une transformation du Verbe en chair humaine, *Éraniste*, ébranlé dans ses convictions monophysites, dit à son adversaire : « Tes démonstrations ne manquent pas de force. Toutefois je désirerais savoir comment les anciens docteurs de l'Église ont compris la formule : *le Verbe s'est fait chair*. [3] » Ses vœux sont immédiatement exaucés. L'*Orthodoxe* cite d'abord l'endroit de la *Lettre à Épictète* où saint Athanase explique que le célèbre texte de saint Jean renferme l'idée, non d'une transformation, mais d'une « prise » de la chair par le Verbe, tout comme l'endroit où saint Paul dit que le Christ *s'est fait* malédiction, pour désigner simplement la prise, par le Christ, de la malédiction à laquelle nous étions sujets [4]. Puis il montre, textes en mains, que saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, Sévérien de Gabala, ont adopté l'interprétation du grand évêque d'Alexandrie, et, comme lui, ont éclairé la formule de saint Jean par celle de saint Paul [5]. Vient ensuite une longue liste de textes empruntés à saint Ignace, à

1. Voir HARNACK, *Dogmengeschichte*³, 2. 334.
2. Il les a intitulés Ἐρανιστής; M. 83. 27-336.
3. *Dialog.*, 1, M. 83. 73.
4. *Ibid.*, p. 76.
5. *Ibid.*, p. 76. Voici le texte de saint Ambroise (*De Incarnat.* 59-60) : « Quod si... vos tenetis... ex eo quod scriptum est quod *Verbum caro factum est*, Verbum Dei in carnem esse conversum, numquid negatis scriptum esse de Domino quia peccatum non fecit sed peccatum factus est?... » Théodoret donne la substance du texte sans s'astreindre à la lettre.

saint Irénée, à saint Hippolyte et aux docteurs du quatrième siècle, lesquels proclament unanimement que le Verbe incarné a eu un corps semblable au nôtre, a été un homme comme nous [1]. Dans le second *Dialogue*, l'interlocuteur monophysite se fait donner une démonstration de la distinction des natures du Christ, à laquelle il attache une grande importance. Toutefois, avant de se rendre, il tient à connaître l'opinion des Pères. « Je veux suivre, dit-il, les saints qui ont brillé dans l'Église. Montre-moi que, dans leurs écrits, ils ont distingué les natures après l'union [2]. » Et l'*Orthodoxe* dresse une nouvelle liste patristique, sur laquelle figurent, à côté de presque tous les docteurs grecs, les noms de saint Hilaire, de saint Ambroise et de saint Augustin [3]. *Éraniste* est vaincu par cette multitude de textes dont quelques-uns en effet, bien qu'en petit nombre, proclament nettement le dogme des deux natures. Il rejette les théories d'Apollinaire. On arrive ainsi au troisième *Dialogue* destiné à prouver que l'humanité du Sauveur a été seule à supporter les souffrances, et que la divinité n'y a eu aucune part. Ici encore, de copieux extraits des Pères viennent appuyer les déductions rationnelles [4]. *Éraniste,* après les avoir écoutés, objecte que les docteurs n'ont pas tenu un langage de tout point uniforme. Et, en effet, si la plupart des textes apportés expliquent que l'humanité du Sauveur a été seule à souffrir, à mourir et à ressusciter, quelques-uns cependant enseignent sans scrupule que Dieu a été crucifié, qu'il est mort, qu'il est sorti du tombeau. L'*Orthodoxe* répond qu'il en est des docteurs comme des jardiniers qui, pour guérir un arbre d'un mauvais pli, lui donnent un pli opposé ; que certains Pères ont pu parfois user d'expressions excessives pour mieux combattre certaines erreurs ; et qu'il n'y a rien là qui doive étonner [5].

Théodoret n'était pas seul à chercher un appui dans la Tradition ; ses adversaires eux aussi prétendaient représenter la doctrine du passé. On en eut la preuve, en 448, au synode de

1. *Dialog.*, p. 81 à 104.
2. *Ibid.*, p. 169.
3. *Ibid.*, p. 169 et suiv,
4. *Ibid.*, p. 281 et suiv.
5. *Ibid.*, p. 309.

Constantinople où Eutychès fut sommé de comparaître. Invité par ses juges à dire qu'il y a eu deux natures dans le Christ après l'union, et à anathématiser le sentiment opposé, le vieil archimandrite s'écria : « Malheur à moi, si je prononçais l'anathème contre les Pères [1] ! » Et il déclara hautement que les docteurs avaient enseigné l'unité de nature du Christ. « Je suis, aimait-il à dire, le disciple de Cyrille d'Alexandrie de sainte mémoire, des deux Grégoire, de Basile, d'Athanase, d'Atticus, de Proclus [2] ». Condamné par Flavien, il en appela à un concile universel et adressa un plaidoyer, pour sa défense, aux évêques des principaux sièges. La lettre qu'il envoya au pape saint Léon nous est parvenue. On y lit, en post-scriptum, un extrait de la lettre du pape Jules à Denys, où la dualité des natures du Christ est expressément rejetée [3].

Que valaient les textes apportés par Eutychès? Les Pères du concile de Chalcédoine ne crurent pas devoir le chercher. Ils ne songèrent pas non plus à utiliser le travail de Théodoret, que son attitude, au cours de la controverse nestorienne, avait rendu suspect. En revanche, ils approuvèrent deux écrits de saint Cyrille, à savoir : la *Lettre aux Orientaux,* et la seconde des *Lettres à Nestorius* [4]. « Gloire à Cyrille ! C'est ainsi que nous croyons [5] ! » s'écrièrent-ils, dès la première session, quand on leur donna lecture de ces deux pièces. Ils approuvèrent aussi, dans les sessions suivantes, la lettre de saint Léon à Flavien [6]. Ce fut à ces trois documents que se borna leur théologie positive de l'union hypostatique, leur preuve patristique de la distinction des natures dans le Christ. Heureusement, l'enquête que le concile de Chalcédoine négligea de faire, avait été accomplie avant lui avec autant de soin que d'autorité. La *Lettre à Flavien* qui, lorsqu'elle parut pour la première fois, n'était qu'un exposé majestueux et solennel du dogme de l'Incarnation, ne tarda pas à être enrichie d'un appendice pa-

1. Harduin, *Acta conciliorum,* 2. 163.
2. Voir sa lettre à saint Léon parmi les lettres de ce pape, *Ep.* 21. 3, M. 54. 718.
3. *Ibid.,* p. 719.
4. *Ep.* 39 et 4 de la collection actuelle.
5. Harduin, 2. 126.
6. *Ibid.,* p. 386.

tristique [1]. C'était à la fin de 449. Les légats envoyés par saint Léon à Éphèse, avec ordre de lire, devant le concile, la *Lettre à Flavien*, avaient été réduits à prendre la fuite, pour échapper au *Brigandage* organisé par Dioscore, et venaient de rentrer à Rome. Quand, éclairé par leur rapport, le pape put se rendre compte de l'état des esprits, il reconnut la nécessité de faire entendre la voix de la Tradition. Mettant donc à profit le travail de Théodoret [2] et le complétant par ses lectures personnelles, il constitua une liste de textes tirés des écrits des Pères, et, à partir de ce moment, il n'envoya la *Lettre à Flavien* qu'avec ce supplément. Son recueil, moins abondant que celui de l'auteur des *Dialogues*, était plus judicieusement composé. Il comprenait naturellement des extraits de saint Hilaire, de saint Ambroise et de saint Augustin. Il comprenait surtout un long fragment de saint Cyrille d'Alexandrie, l'auteur cher entre tous aux monophysites. Et ce fragment était bien de nature à faire impression sur les partisans d'Eutychès, car on y lisait la déclaration suivante : « Nous ne disons pas que la nature de Dieu a été transformée ou changée en chair. Nous ne disons pas non plus qu'elle a été transformée en un homme composé d'un corps et d'une âme. Nous disons que le Verbe s'est uni substantiellement, d'une manière incompréhensible et ineffable, à une chair animée par une âme raisonnable [3]. » La théologie patristique de l'union hypostatique, fondée par Théodoret, s'est, non pas développée, mais affermie, sous la plume de saint Léon.

Toutefois, ce grand pape, uniquement préoccupé d'opposer à la tradition invoquée par les monophysites une tradition plus suivie, n'examina pas, de près, les témoignages dont se réclamait l'archimandrite. Cette lacune fut comblée par Léonce de Byzance [4]. Ce fécond et érudit auteur montra qu'une partie des autorités sur lesquelles s'appuyaient les hérétiques étaient

---

1. On le trouve à la suite de : *Ep.* 165, M. 54. 1173.
2. Comparer la liste de saint Léon, à partir du second extrait : *nescit plane* (M. 54. 1175) avec celle de Théodoret (*Dial.* 2, M. 83. 169). La dépendance est manifeste. Toutefois le pape a ajouté quelques documents nouveaux.
3. *Ibid.*, M. 54. 1187.
4. *Contra monophysitas*, M. 86. 1864.

apocryphes. Tel était le cas notamment des prétendus écrits de saint Athanase et du pape saint Jules, où l'unité de nature du Christ était proclamée. Léonce prouva que l'évêque d'Alexandrie et le pape n'étaient pour rien dans ces dissertations, dont le véritable auteur était Apollinaire. Il restitua de même à Apollinaire un *Exposé détaillé de la foi*, que les hérétiques mettaient sur le compte de saint Grégoire le thaumaturge, et dans lequel ils retrouvaient leur doctrine. Les textes de saint Cyrille d'Alexandrie l'embarrassèrent un peu. Ici, on n'était plus en face de manœuvres frauduleuses. On ne pouvait nier que la *Lettre à Acace*, les *Lettres à Succensus* et plusieurs autres écrits eussent pour auteur l'illustre adversaire de Nestorius. Or, à diverses reprises, le Christ y était présenté comme ayant une seule nature incarnée. Léonce répondit que Cyrille avait admis la formule « une seule nature incarnée » par respect pour saint Athanase, à qui les apollinaristes avaient réussi à la faire attribuer ; mais il observa que l'adversaire de Nestorius avait su donner un bon sens à une expression d'origine hérétique[1] (vers 525).

Cependant les monophysites redoublaient de violence. Pour les calmer, l'empereur Justinien leur donna ordre d'exposer leurs griefs devant les chefs du parti catholique. La conférence se tint à Constantinople (533). L'érudition de Léonce de Byzance y trouva son emploi, car ce fut, sans nul doute, auprès de lui que l'évêque Hypatius, le porte-voix des catholiques, s'approvisionna d'arguments. Les sévériens — c'est le nom que portait la fraction la plus turbulente du parti monophysite — accusèrent le concile de Chalcédoine d'avoir innové, en proclamant la doctrine des deux natures. Ils assuraient qu'aucun des anciens docteurs n'avait cru au maintien de la distinction des natures dans le Verbe incarné. Et, non contents de faire appel à saint Athanase, saint Jules, saint Grégoire le thaumaturge et saint Cyrille, ils invoquaient aussi l'autorité de Denys l'aréopagite. Hypatius ne se laissa pas déconcerter par ce nom vénérable qui faisait ici sa première apparition[2]. « Si les textes

1. *Contra monophysitas*, p. 1860.
2. Harduin, 2. 1159 et suiv.

que vous attribuez à Denys l'aréopagite, dit-il, étaient de lui, le bienheureux Cyrille n'aurait pu les ignorer. Que dis-je? Le bienheureux Athanase n'aurait pas manqué de les apporter au concile de Nicée et de les présenter aux ariens. Dès lors qu'aucun ancien ne les a connus, je ne vois pas comment vous pouvez établir leur authenticité. » Naturellement il opposa la même fin de non-recevoir aux prétendus témoignages de saint Grégoire le thaumaturge, de saint Athanase et de saint Jules. Quand ils se virent ainsi privés de leurs principales ressources, les sévériens n'en furent que plus ardents à réclamer saint Cyrille pour leur patron, et une longue lutte s'engagea autour du nom de l'illustre évêque d'Alexandrie. Les sévériens se plaignirent que le concile de Chalcédoine n'eût pas approuvé la *Troisième lettre à Nestorius*[1] (celle où se trouvent les anathèmes), comme il avait approuvé la *Deuxième lettre* et la *Lettre aux Orientaux*. On leur répondit que tous les écrits de saint Cyrille avaient été, à Chalcédoine, l'objet d'une approbation implicite, et que si la *Troisième lettre à Nestorius* n'y avait pas été spécialement mentionnée, c'était pour ne pas fournir des armes aux nestoriens, que telle expression de cette lettre semblait favoriser. Les monophysites se récrièrent en entendant cette explication qui, de fait, laissait à désirer. Puis, passant à un autre ordre d'idées, ils se firent forts de trouver dans les lettres de l'évêque d'Alexandrie la condamnation de la doctrine des deux natures. Hypathius répliqua : « Nous prenons pour règle de foi celles des lettres de Cyrille qui sont synodiques, c'est-à-dire la *Seconde lettre à Nestorius* et la *Lettre aux Orientaux*. Nous acceptons aussi les écrits qui s'accordent avec ces lettres. Quant à ceux qui en diffèrent nous ne nous en occupons pas. » Puis il cita des extraits des deux *Lettres synodiques*. La *Lettre à Nestorius* se bornait, il est vrai, à dire que l'union n'avait pas supprimé la diversité des natures, mais la *Lettre aux Orientaux* contenait une expression obscure d'où pouvait être tirée, par voie de conséquence, la doctrine proclamée à Chalcédoine. Hypathius, en rapportant ce passage, alla au devant d'une difficulté qui aurait pu lui être

1. En réalité la quatrième, *ep.* 17.

faite. « Vous m'objecterez, peut-être, dit-il, que cette phrase est une citation empruntée à Jean d'Antioche (un ami des nestoriens), j'en conviens, mais vous ne pouvez nier que Cyrille lui donne son approbation. » Mais ses adversaires avaient, eux aussi, leurs textes, notamment la *Deuxième lettre à Succensus* [1]. Ils lurent cette pièce où était proclamée « l'unique nature incarnée du Verbe. » Et alors, se tournant vers les catholiques, ils leur dirent : « Vous voyez bien que partout le bienheureux Cyrille refuse d'admettre deux natures après l'union. » Hypatius répondit, d'abord, que cette lettre était l'œuvre d'un faussaire ; et néanmoins, comme s'il doutait de la valeur de ce moyen de défense, il en fit l'exégèse. Il remarqua que la théorie du mélange et de la confusion des natures y était expressément rejetée. Il conclut que le document apporté par ses adversaires, loin de les favoriser, leur était plutôt contraire. Puis, pour prouver qu'il était bien le représentant et l'héritier de la Tradition, il cita des textes de saint Grégoire de Nazianze et de saint Ambroise, où la distinction des natures dans le Christ était en effet enseignée.

Dix ans après la *Conférence* de 533, l'empereur Justinien écrivit le *Tractatus contra monophysitas* [2]. Mais l'impérial théologien se borna à peu près à interpréter, dans le sens de la doctrine de Chalcédoine, les *Lettres à Succensus*, et à rejeter l'authenticité des prétendus écrits de saint Athanase et de saint Jules. La controverse monophysite quitta ensuite le terrain dogmatique et se confina dans les Trois-Chapitres. Depuis Léonce de Byzance, elle n'apporta aucun élément nouveau de quelque importance à la théologie patristique.

III. *La controverse monothélite.*

Dans sa *Lettre à Honorius,* l'évêque de Constantinople, Sergius rendit compte, en ces termes, au pape de la correspondance qu'il venait d'échanger avec son collègue d'Alexandrie, l'évêque Cyrus : « Sur l'ordre de l'empereur, ce saint homme

---

1. Aujourd'hui, *ep.* 46.
2. *Tractatus contra monophysitas,* M. 86. 1103.

(Cyrus) nous consulta par écrit pour savoir si l'on devait assigner au Christ une ou deux opérations, et si quelques Pères avaient, à notre connaissance, parlé d'une seule opération. Nous lui envoyâmes l'écrit que Mennas, patriarche de la ville impériale, composa jadis pour Vigile, l'un des prédécesseurs de Votre Sainteté, écrit dans lequel l'unité d'opération du Christ notre Dieu, est attestée par un certain nombre de témoignages patristiques.... [1] »

Quels étaient les témoignages patristiques, allégués par Mennas, au dire de Sergius, en faveur de l'unité d'opération? La *Lettre à Honorius* ne nous l'apprend pas. Mais nous avons la *Lettre à Cyrus,* à laquelle Sergius fait ici allusion. Voici ce qu'on y lit : « Nous déclarons que les saints conciles universels n'ont jamais agité cette question, et n'ont donné aucune décision en ce qui la concerne. Mais nous connaissons quelques Pères vénérables qui l'ont abordée. Saint Cyrille d'Alexandrie enseigne, dans certains de ses écrits, que le Christ, vrai Dieu, possédait *une seule opération vivifiante.* En outre, Mennas, notre prédécesseur de sainte mémoire sur le siège de cette ville impériale, a écrit un traité, dédié à Vigile l'évêque de l'ancienne Rome, dans lequel il établit l'unité de volonté et d'opération de Jésus-Christ notre Sauveur. Nous vous envoyons ce traité, avec les textes patristiques qui y sont adjoints. Vous nous avez objecté la formule suivante du très saint pape romain Léon : *Agit enim utraque forma cum alterius communione,* et vous avez cru y trouver la doctrine de la dualité d'opération. Sachez donc que, de tous les docteurs qui ont défendu la lettre de Léon contre les attaques du parti de Sévère,.... aucun, à notre connaissance, n'y a aperçu la doctrine dont vous parlez. Et, pour ne pas me perdre dans des longueurs infinies, je me borne à vous envoyer la dissertation composée jadis au sujet de cette lettre par l'évêque d'Alexandrie, Euloge, de vénérable mémoire... Nous ne connaissons aucun docteur de l'Église qui ait jusqu'ici attribué au Christ notre Dieu deux opérations... [2] »

---

1. Dans les actes du sixième concile où elle fut lue. *Act.*, 12. HARDUIN, 3. 1311.
2. *Ibid.*, HARDUIN, p. 1310.

D'autre part Cyrus qui, on vient d'en avoir la preuve, tenait ses renseignements patristiques de Sergius, ramena à lui les monophysites, en leur soumettant une profession de foi, dans laquelle se trouvait cette phrase : « Le même Christ a accompli les actions divines et les actions humaines par *une seule opération théandrique,* selon la doctrine de saint Denys [1]. » Et, dans la conférence qu'il eut avec Maxime, le monothélite Pyrrhus [2] allégua, avec la formule de Denys l'aréopagite qu'on vient de lire, ce texte de saint Cyrille : « Le Christ a déployé, dans sa divinité et dans son humanité. une seule énergie naturelle [3]. »

Trois ou quatre textes de Denys l'aréopagite et de saint Cyrille, d'autres de Mennas qui ne nous sont pas parvenus, telles étaient les principales autorités invoquées par les monothélites. Ce n'étaient pas les seules. L'adversaire de Maxime, Pyrrhus, exploita le passage suivant de la lettre du pape Honorius à Sergius de Constantinople : « Nous faisons profession de reconnaître une seule volonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ [4]. » Il chercha également à s'appuyer sur diverses expressions tombées de la plume de saint Grégoire de Nazianze, de saint Grégoire de Nysse et de saint Athanase [5]. Et, au sixième concile œcuménique, le patriarche Macaire présenta trois recueils de témoignages dans lesquels, selon lui, l'unité d'opération du Christ était clairement enseignée [6]. Mais, de tous ces textes, celui d'Honorius seul a quelque importance. Il est vrai que les trois listes dressées par Macaire ont disparu, à l'exception de quelques lignes.

Les docteurs catholiques avaient naturellement à renverser la tradition alléguée par les hérétiques et à lui opposer une tradition contraire. Cette double tâche fut commencée et, en partie, achevée par saint Maxime.

Dans sa *Conférence avec Pyrrhus,* l'ardent défenseur du dyothélisme, mis en demeure, par son adversaire, de concilier

1. Harduin, p. 1339.
2. *Disputatio Maximi cum Pyrrho,* M. 91, 287 et suiv.
3. *Ibid.,* p. 343.
4. *Ibid.,* p. 328.
5. *Ibid.,* p. 315.
6. Harduin, 3, 1142.

cette doctrine avec la Tradition, n'essaya pas de se dérober, et il fit l'exégèse de tous les textes qu'on lui objectait. L'un des plus embarrassants était celui de Honorius. Heureusement, cette pièce célèbre avait déjà été défendue par une plume autorisée entre toutes. Le pape Jean IV venait d'expliquer que son prédécesseur, en attribuant une seule volonté au Christ, avait simplement entendu écarter de la nature humaine du Sauveur le conflit, entre la chair et l'esprit, que nous éprouvons tous. Maxime fit observer à son adversaire que cette interprétation devait nécessairement traduire exactement la pensée d'Honorius puisqu'elle émanait de son successeur[1]. Pyrrhus en convint et il déclara l'objection résolue. Restaient « l'unique énergie », attestée par saint Cyrille, et « l'opération théandrique » proclamée par l'Aréopagite. Le moyen de retrouver le dyothélisme dans ces textes! Maxime expliqua que l'expression de l'évêque d'Alexandrie devait être traduite ainsi : « L'opération de la divinité était la même en dehors de la chair et dans la chair[2] ». Il montra, en d'autres termes, que Cyrille avait entendu parler uniquement de la divinité du Sauveur, tout comme le pape Honorius avait eu en vue uniquement son humanité. Quant à la formule aréopagitique, son raisonnement fut à peu près le suivant : supposer que saint Denys a attribué au Christ une seule source d'opération à la fois divine et humaine, c'est lui faire dire que les deux natures constitutives du Sauveur s'étaient fondues de manière à perdre leur identité; c'est, par conséquent, lui faire dire que Notre-Seigneur n'était ni Dieu ni homme, mais un mélange informe de la divinité et de l'humanité. Saint Denys n'a évidemment pas pu avoir un pareil sentiment. On doit donc conclure que l'expression « nouvelle opération théandrique » désigne simplement la condition dans laquelle se trouvaient la divinité et l'humanité du Christ. Le saint docteur a voulu dire que, dans le Verbe incarné, le Dieu agissait en homme et l'homme en Dieu[3].

Les autres textes allégués par Pyrrhus arrêtèrent peu Maxime, et on peut sans inconvénient les négliger. Un mot cependant

1. *Disputatio*... M. 91. 328.
2. *Ibid.*, p. 343.
3. *Ibid.*, p. 328.

sur la dissertation de Mennas. Le défenseur du monothélisme prétendait que cette pièce avait reçu l'approbation du pape Vigile. « Comment peux-tu émettre une pareille affirmation, répliqua Maxime, alors que ton prédécesseur, Sergius, déclare que l'écrit en question fut indiqué à Vigile, mais ne lui fut pas montré [1] ! » Cette riposte désarma Pyrrhus qui passa outre. Le sixième concile va bientôt nous faire connaître une autre solution.

Vers la fin de la *Conférence,* Maxime fit appel à la célèbre phrase de saint Léon : *Agit utraque forma cum alterius communione...* [2] Ce fut la seule référence patristique qu'il apporta dans ce débat. Plus tard, il compléta son œuvre et il tira des écrits des Pères quelques textes favorables à la distinction des opérations dans le Christ. Mais, autant il avait mis de soin à renverser les autorités alléguées par ses adversaires, autant il en mit peu à rassembler les preuves traditionnelles du dyothélisme. Son recueil, en effet, contient à peine vingt-quatre textes qui, pour la plupart, n'offrent que des généralités sans portée quand ils ne sont pas apocryphes [3]. Il était réservé au concile de Rome de 649 de compléter, sur ce point, l'œuvre ébauchée par le savant abbé.

Sur les instances de Maxime, le pape Martin Ier rassembla autour de lui les évêques du rite latin, pour juger avec eux la doctrine monothélite [4] (649). Dans la troisième session du concile, il fit lire le fameux texte de l'Aréopagite, relatif à « l'opération théandrique ». Les partisans de Sergius faisaient dire à saint Denys que le Christ possédait une seule opération théandrique, et ils mettaient l'accent sur le mot « seule ». Or cette épithète n'avait pas été employée par l'Aréopagite, qui avait simplement parlé d'une « nouvelle » opération théandrique. Quand cette constatation fut faite, le pape accusa les hérétiques d'être des faussaires [5]. Puis il expliqua que saint Denys n'avait nullement méconnu la distinction des principes d'opération

1. *Disputatio*, p. 328.
2. *Ibid.*, p. 328.
3. *Ibid.*, p. 352.
4. C'est le premier concile de Latran.
5. Harduin, 3, 783.

dans le Sauveur, mais qu'il avait seulement voulu signaler une conséquence de l'union hypostatique, d'après laquelle la divinité de Notre-Seigneur agissait par l'intermédiaire de l'humanité, tandis que les actions de l'humanité étaient ennoblies par le contact de la divinité [1]. On le voit, le pape Martin se borna à reproduire l'interprétation de Maxime.

Mais il avait chargé son notaire, Théophylacte, de dépouiller la Tradition. A la cinquième session, ce travailleur consciencieux se présenta devant l'assemblée, tenant un rouleau à la main. « J'apporte dit-il, en s'adressant au pape, les témoignages des Pères que Votre Béatitude m'a prescrit de recueillir. J'attends vos ordres ». Martin fit signe de lire, et un clerc inférieur donna lecture du manuscrit. Les lextes, soigneusement classés, étaient distribués en trois séries. La première était consacrée à démontrer que la pluralité des natures implique une pluralité d'opérations. Les deux autres, plus importantes, distinguaient dans le Christ deux volontés et deux opérations. Théophylacte avait vraiment parcouru toute la Tradition. Ses extraits, qui couvrent plus de trente pages de nos in-folios, étaient tirés de saint Hippolyte, de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Léon, de saint Athanase, des trois Cappadociens, de saint Cyrille, de l'Aréopagite et d'autres encore. Et, si quelques unes de ces attestations étaient apocryphes, si plusieurs autres étaient sans portée, un bon nombre parmi elles avaient une valeur incontestable. Témoin ce texte de saint Ambroise : « Il a pris ma volonté, il a pris ma tristesse. Je mentionne la tristesse parce que je parle de la croix. C'est ma volonté qu'il a faite sienne... c'est comme homme qu'il a dit : *non sicut ego volo sed sicut tu.* » Témoin cet autre de saint Léon : « Chacune des deux natures opère ce qui lui est propre, avec la participation de l'autre. Le Verbe fait ce qui appartient au Verbe ; la chair ce qui appartient à la chair. L'un se montre dans les miracles; l'autre succombe sous les injures. » La théologie patristique du dyothélisme, à peine ébauchée par Maxime, a été établie au concile de Rome de 649.

Trente ans plus tard (680), le sixième concile œcuménique

1. Hardouin, p. 787.

fit de nombreuses recherches dans les écrits des Pères. A la dixième session, on lut un vaste recueil de textes apporté de Rome, par les légats du pape, et intitulé : Témoignages des saints Pères, prouvant qu'il y a deux volontés et deux opérations dans notre Seigneur, Dieu et Sauveur, Jésus-Christ [1]. Quand il avait donné lecture d'un extrait, le lecteur s'arrêtait. On consultait les archives de l'Église de Constantinople, et l'on comparait le texte romain avec le texte oriental. Quarante fois l'opération fut renouvelée, et quarante fois elle se termina à l'honneur des légats. Leurs témoignages étaient toujours exacts. Hâtons-nous de dire que ce travail de contrôle fut le seul auquel se livra le concile. Il vérifia, il ne fit pas autre chose. Et les textes apportés par les légats n'étaient autres que ceux dont la lecture avait été faite devant le pape Martin : ils étaient seulement plus longuement rapportés. Le concile de Rome de 649 avait porté la preuve patristique du dyothélisme à son plus haut degré de perfection.

Sur un point, cependant, le sixième concile œcuménique fit faire un progrès aux investigations acquises. A la troisième session, il fut décidé qu'on allait prendre connaissance des actes du cinquième concile. Immédiatement, le lecteur officiel reçut ordre d'en donner lecture. Il ouvrit son manuscrit et commença par lire le titre du document inscrit à la première page. C'était la *Lettre de Mennas à Vigile sur l'unité de la volonté du Christ*. Mais, à peine avait-il prononcé ces mots, que les légats, prenant la parole, dirent à l'empereur : « Très pieux seigneur, ce recueil des actes du cinquième concile a été interpolé. Qu'on ne lise pas la prétendue lettre de Mennas à Vigile : c'est une pièce fabriquée [2]. » Émù de cette protestation, l'empereur estima qu'une expertise était nécessaire : il donna ordre de la faire séance tenante. On se mit donc à examiner de près le susdit manuscrit. Quand on eut tourné quelques feuillets, on se rendit compte que les trois premiers cahiers avaient une pagination à part, sans rapport avec la pagination des cahiers suivants. On s'aperçut également que leur écriture

1. Harduin, 3, 1198 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 1067.

ne répondait pas à celle du reste du manuscrit. Force était donc de conclure que ces cahiers avaient été insérés après coup dans le recueil des actes du cinquième concile. La *Lettre de Mennas à Vigile,* sur laquelle les monothélites aimaient à s'appuyer, et qu'ils disaient avoir reçu l'approbation de Vigile, cette lettre avait été fabriquée par Sergius, et insérée subrepticement par ce fourbe dans les actes du concile de 533.

CHAPITRE III

LE PÉCHÉ ORIGINEL.

Dès 412, quand il écrivit le *De peccatorum meritis,* saint Augustin eut recours au témoignage des Pères, et leur demanda d'attester l'antiquité de la croyance au péché originel. Toutefois, ses informations patristiques étaient, à cette époque, très limitées. Il se borna à citer : d'une part, l'endroit de la *Lettre à Fidus,* où saint Cyprien mentionne le *contagium mortis antiquae,* ainsi que les *non propria sed aliena peccata* qu'apportent les enfants à leur entrée dans le monde [1] ; d'autre part deux textes de saint Jérôme [2]. Mais son attention était attirée de ce côté. A partir de ce moment, il se mit à l'étude des Pères, et se procura les ouvrages qu'il n'avait pas encore. En 418, quand il écrivit le *De peccato originali,* il put opposer à Pélage l'autorité de saint Ambroise [3] ; et deux ans après, dans ses livres *Ad Bonifacium* [4], il était en mesure de puiser de nombreux textes, soit dans les livres de l'évêque de Carthage, soit dans ceux de l'évêque de Milan. Il aimait surtout à citer cette phrase d'un *Commentaire sur Isaïe*, aujourd'hui perdu, où saint Ambroise disait : « Quiconque naît de l'homme et de la femme, c'est-à-dire du mélange des sexes, paie son tribut au péché. Celui qui a été à l'abri du mal, a aussi été à l'abri de ce mode de conception [5] ». Néanmoins, il ne feuilletait, même

1. *De peccator. merit.*, 3. 10, M. 44. 191.
2. *Ibid.*, 3. 12-13, M. 44. 192-193.
3. *De peccato orig.*, 47, M. 44. 409.
4. *Ad Bonif.*, 4. 20 à 25 et 29, M. 44. 623 à 626 et 632.
5. *Ibid.*, 4. 29, p. 632.

alors, que d'une main distraite les écrits des anciens, et il ne sentait qu'imparfaitement le besoin d'établir, sur des bases solides, la tradition du péché originel. Aussi, il s'excusait presque de citer tel ou tel écrivain ecclésiastique, et, avant de l'évoquer, il faisait soigneusement remarquer qu'il ne confondait pas son autorité avec celle des livres canoniques [1].

Mais l'attitude de ses adversaires l'obligea bientôt à prendre une autre tactique, et à sortir de sa réserve. Le fougueux Julien se posait comme l'héritier de la pensée des Pères [2]; il prétendait, notamment, avoir pour alliés les Pères grecs [3], et surtout saint Jean Chrysostome, dont il agitait le nom comme un drapeau [4]. Augustin comprit qu'il lui fallait approfondir l'enquête commencée. Il n'avait lu jusque-là que saint Cyprien, saint Jérôme, saint Ambroise et quelques fragments de saint Hilaire [5]. Il fit plus ample connaissance avec l'évêque de Poitiers, relut saint Cyprien, saint Jérôme et saint Ambroise; se procura les livres de saint Irénée, de Rhéticius d'Autun et de l'évêque espagnol Olympius [6]. Puis, après avoir emprunté à chacun de ces auteurs un ou plusieurs témoignages de la croyance à la souillure originelle, se retournant contre l'évêque d'Éclane, il lui dit : « Vois-tu dans quelle compagnie je suis pour recevoir tes injures? Vois-tu quels sont ceux qui font cause commune

---

1. *Ad Bonif.*, 4. 20, p. 623 : «... non quo canonicis libris a nobis ullius disputatoris aequatur auctoritas. » Voir aussi : *De peccat. mer.*, 3. 14, M. 44. 194.

2. Voici une parole de Julien rapportée par saint Augustin (*Contra Jul.*, 1. 29, M. 44. 661) : « Cum igitur liquido clareat hanc sanam et veram esse sententiam quam primo loco ratio, deinde Scripturarum munivit auctoritas et quam sanctorum virorum semper celebravit eruditio. »

3. *Cont. Jul.*, 1. 14, M. 44. 648 : « Non est ergo cur provoces ad Orientis antistites. » Cette phrase prouve que Julien cherchait un appui dans l'Église grecque.

4. *Cont. Jul.*, 1. 21, M. 44. 654 : « Sed quid mussites novi. Dic, jam dic. audiamus. In extremo tui operis : Sanctus Joannes, inquis, Constantinopolitanus negat esse in parvulis originale peccatum. »

5. Il cite déjà saint Hilaire dans le *De natura et gratia*, 72, M. 44. 283. Dans le traité *Ad Bonif.* 4. 7, M. 44. 614, il attribue à saint Hilaire un texte de l'Ambrosiastre. Il découvrit sans doute plus tard son erreur, car on ne la retrouve plus dans les livres qui suivirent le *Ad Bonifac.*

6. *Cont. Jul.*, 1. 6 à 11, M. 44. 641 à 646. Les écrits de Rhéticius et d'Olympius sont perdus.

avec moi [1] ? » C'était en effet, à l'exception de Tertullien, l'Église latine tout entière que l'évêque d'Hippone avait interrogée et dont il faisait entendre la voix.

Appuyé sur l'Église latine, saint Augustin se crut en droit de dédaigner les objections que son adversaire élevait au nom de l'Église grecque. « Crois-tu, lui dit-il, pouvoir ne tenir aucun compte de ces docteurs, parce qu'ils appartiennent à l'Occident, et qu'aucun évêque d'Orient... ne se rencontre parmi eux?... Pourquoi faire appel aux prélats d'Orient? Puisqu'ils sont chrétiens comme nous, n'ont-ils pas la même foi que nous [2]? » Mais ce mouvement oratoire, qui semblait destiné à éluder la question et à la trancher *à priori,* n'était qu'une feinte. Augustin avait réussi à se procurer une traduction des œuvres de saint Grégoire de Nazianze [3] ; il avait de plus, entre les mains, non seulement la traduction, mais le texte grec lui-même de saint Basile [4]. Il servit donc à Julien plusieurs textes de l'évêque de Nazianze ; il lui apporta également des extraits de l'évêque de Césarée, après les avoir traduits lui-même sur le grec. Il lui rappela ensuite les quatorze évêques qui avaient condamné Pélage à Diospolis [5]. Et alors, il put se croire autorisé à conclure que l'Orient, aussi bien que l'Occident, enseignait le péché originel. Restait, il est vrai, saint Jean Chrysostome. Julien en avait fait son suprême protecteur. « Saint Jean de Constantinople, disait-il, nie l'existence d'un péché originel dans les enfants. Voici en effet comment ce saint docteur s'exprime, dans une homélie *sur les néophytes:* Béni soit Dieu... ceux qui jadis étaient captifs, jouissent maintenant de la liberté... Et non seulement ils sont libres, ils sont encore justes. Que dis-je? ils sont fils, ils sont héritiers, ils sont frères

---

1. *Cont. Jul.*, l. 12, p. 647.
2. *Cont. Jul.*, l. 13-14, p. 648-649.
3. *Cont. Jul.*, l. 15, p. 649 : « Sed non tibi deerit magni nominis... illustris episcopus... cujus eloquia ingentis merito gratiae etiam in linguam latinam translata usquequaque claruerunt. » Suivent des extraits du discours *In natalem Christi.*
4. *Cont. Jul.*, l. 18, p. 652 : « Sed audi... quid de peccato primi hominis... dicat iste sanctus sine ulla ambiguitate Basilius. Quod etsi reperi interpretatum, tamen propter diligentiorem veri fidem, verbum e verbo malui transferre de graeco. »
5. *Cont. Jul.*, l. 19, p. 652.

du Christ, ils sont ses cohéritiers, ils sont ses membres, ils sont les temples et les organes de l'Esprit. Voyez les bienfaits que procure le baptême! Et néanmoins, d'aucuns s'imaginent qu'il se borne à remettre les péchés! Je vous ai énuméré dix effets. Voilà précisément pourquoi nous baptisons les enfants, *bien qu'ils ne soient souillés d'aucun péché*. Nous voulons par là leur procurer la sainteté, la justice, l'adoption, l'hérédité, la fraternité du Christ et l'honneur d'être ses membres [1]. »

Par cette citation, Julien s'imaginait avoir prouvé, d'une manière certaine, irréfragable, que l'illustre orateur de Constantinople ignorait le péché originel. Mais Augustin lui répliqua que saint Jean Chrysostome avait eu en vue uniquement les péchés *actuels*, dont les enfants sont en effet exempts. Pour preuve de son assertion, il cita le texte grec lui-même, qu'il fit suivre de ce commentaire à l'adresse de Julien : « Tu le vois, Jean ne dit pas que les petits enfants ne sont souillés d'aucun péché; il dit que ces enfants n'ont pas de *péchés*. Entends : de péchés *personnels*, et toute difficulté disparaît. Mais, objecteras-tu, pourquoi n'a-t-il pas ajouté lui-même l'épithète *personnels*? Parce que, parlant dans l'Église catholique, il pensait que chacun la suppléerait; et aussi parce que, venant avant vos chicanes, il ne sentait pas le besoin de surveiller son langage [2]. » L'auteur du *Contra Julianum* apporta ensuite divers passages extraits des écrits de saint Jean Chrysostome, et il y signala la doctrine de la souillure originelle [3].

Les recherches patristiques entreprises par saint Augustin seront utilisées un jour; mais, ce jour, elles devront l'attendre pendant plus de mille ans. La croyance au péché originel était si solidement enracinée dans tous les cœurs que, jusqu'à la Renaissance, on n'éprouva jamais le besoin de l'appuyer sur l'autorité de la Tradition.

---

1. *Cont. Jul.*, l. 21, M. 44. 654.
2. *Cont. Jul.*, l. 22, M, 44. 655 et suiv.
3. *Cont. Jul.*, l. 24-26, p. 655-658. Voir aussi : *Opus imperf.*, 6. 7, M. 44. 1513.

CHAPITRE IV

LA GRACE.

Pélage se faisait fort de prouver, par l'autorité des Pères, et surtout de saint Ambroise, que l'homme peut vivre ici-bas sans péché [1]. Saint Augustin fit l'exégèse des textes allégués par son adversaire et en donna diverses solutions. Il s'attacha surtout à montrer que l'attribution à l'homme du pouvoir d'éviter le péché n'impliquait pas la négation de la grâce. « Que l'homme, dit-il, puisse passer sa vie sans péché, c'est un problème qui n'est pas ici en question; il s'agit de savoir si l'homme peut éviter le péché et bien vivre, sans le secours de la grâce [2]. » Cette déclaration préalable ainsi faite, il étudia le *Commentaire sur saint Luc* de saint Ambroise [3]. Il y lut que « personne ne peut édifier sans le Seigneur, garder sans le Seigneur, ni commencer quoi que ce soit sans le Seigneur »; que « le plus grand débiteur de Dieu, s'il obtient la grâce, possède l'amour divin dans un plus haut degré »; que « Pierre, après son troisième reniement, fut regardé par Jésus, et qu'alors il pleura amèrement »; que « Dieu appelle qui il veut et donne la piété à qui il veut ». Augustin cita ces textes et d'autres encore, et il les souligna énergiquement [4]. Il s'arrêta surtout sur le dernier passage. « Proclamer que Dieu appelle qui il veut et donne la piété à qui il veut, n'est-ce pas là, dit-il,

1. *De natura et gratia*, 71, M. 44. 282; *De gratia Christi*, 47, M. 44. 381.
2. *De gratia Christi*, 47, M. 44. 381.
3. *Ibid.*, 48 à 51, p. 382 à 383.
4. Voir aussi : *Ibid.*, 54, p. 384, où il cite des extraits d'un *Commentaire sur Isaïe* que nous n'avons plus.

répéter le mot de l'Écriture : *Miserebor cujus misertus ero,* et cet autre : *Non volentis neque currentis ?* Le saint homme, qui a été notre contemporain, enseigne que Dieu appelle qui il veut, et donne la piété à qui il veut. Comment donc Pélage ose-t-il dire que c'est le libre arbitre seul qui nous fait aller vers le Seigneur et nous inspire le désir de nous mettre sous sa loi?... N'est-ce pas là une œuvre de piété?... Oui, il faut être pieux pour faire cela. Et puisque, au dire d'Ambroise, c'est Dieu qui donne la piété, c'est donc Dieu qui donne le pouvoir de faire cela [1]. »

Ceci était écrit en 418. Vers le même temps survinrent le *Rescrit* de l'empereur Honorius et la *Tractoria* du pape Zosime ordonnant à tous les évêques, sous peine de bannissement, de condamner les doctrines pélagiennes. Tous se soumirent, à l'exception de dix-huit qui abandonnèrent leurs églises et allèrent en exil. Ces dix-huit révoltés exhalèrent leur mauvaise humeur. Leur chef, Julien d'Éclane, se plaignit amèrement qu'on eût pesé sur des évêques dépourvus de toute culture, et qu'on leur eût arraché leur signature, sans prendre la peine de les réunir en concile [2]. Devant cet acte d'accusation, l'évêque d'Hippone crut devoir reprendre ses recherches patristiques. Il lut attentivement les principaux écrits de saint Cyprien : le *De patientia,* le *De opere et eleemosynis,* le *De mortalitate,* les *Testimonia,* et surtout le *De oratione dominica* [3]. De saint Ambroise, il relut le *Commentaire sur saint Luc,* le *De fuga saeculi* et le *Commentaire sur Isaïe* [4]. L'évêque de Carthage lui apprit que « nous ne devons nous glorifier de rien, parce que rien n'est à nous » et que « pour l'accomplissement de la volonté de Dieu en nous, il est besoin de la volonté de Dieu lui-même, c'est-à-dire de son secours, de sa protection, attendu que personne n'a en soi la force [5] ». L'évêque de Milan lui déclara que « notre cœur et nos pensées ne sont pas en notre pou-

1. *De gratia Christi,* 51, p. 383.
2. Voir : *Ad Bonifac.,* 4. 20 et 34, M. 44. 623 et 638.
3. *Ad Bonifac.,* 4. 25-27, M. 44. 626-630.
4. *Ibid.,* 29-30, p. 632-634.
5. *Ibid.,* 25, p. 627.

voir », que « pour ne jamais déchoir, on a besoin du secours divin », et que « la prière est une grâce spirituelle [1] ». Quand il eut apporté tous ses textes, l'auteur du traité *Ad Bonifacium* conclut : « Voilà de pieux, de savants personnages... qui enseignent que la grâce est au-dessus du libre arbitre, qu'elle est antérieure à tous les mérites et que le secours divin est vraiment gratuit... que vient-on encore nous parler d'évêques dépourvus de culture, dont la signature aurait été extorquée et qui auraient dû être rassemblés en concile ? Est-ce que Cyprien et Ambroise, ces hommes bienheureux et éminents, est-ce que Cyprien et Ambroise ont donné une signature extorquée?... Et qu'était-il besoin d'une assemblée conciliaire pour condamner l'impiété pélagienne? Est-ce que toutes les hérésies ont été condamnées par des conciles? La vérité est qu'on a été très rarement obligé de recourir à ce moyen... Mais ces orgueilleux voudraient qu'on rassemblât à leur sujet l'Orient et l'Occident. Ne pouvant, grâces à Dieu, pervertir l'univers catholique, ils s'efforcent de le bouleverser [2]. »

Plusieurs des textes patristiques apportés contre Pélage ne se bornaient pas à proclamer, d'une manière générale, la nécessité de la grâce; ils étendaient l'influence du secours divin jusqu'à la prière, jusqu'à la foi. Aussi, quand il eut à se défendre contre l'école marseillaise, le docteur d'Hippone n'eut pas besoin de se livrer à de longues investigations. Il n'eut guère qu'à utiliser les témoignages auxquels il avait fait appel pour confondre le moine irlandais. « Cyprien et Ambroise, dit-il, ont laissé des textes qui doivent suffire... l'un enseigne que nous ne devons nous glorifier de rien, parce que rien n'est à nous ; l'autre, que notre cœur et nos pensées ne sont pas en notre pouvoir... Par là, ils ont montré que la grâce n'est précédée d'aucun mérite [3]... »

On sait que les évêques du midi de la Gaule prirent parti contre saint Augustin, en faveur de l'école marseillaise. Dé-

1. *Ad Bonifac.*, 30, p. 633.
2. *Ibid.*, 33 et 34, p. 637-638.
3. *De dono perseverantia e*, 48-49, M. 44. 1023 et suiv. On y trouve aussi un texte de saint Grégoire de Nazianze.

noncés à Rome par Prosper et Hilaire, ils reçurent du pape saint Célestin une lettre de blâme, qui contenait un pompeux éloge du grand docteur africain. « Augustin, y lisait-on, est un homme de sainte mémoire, dont la vie et les mérites ne sauraient être oubliés. Nous l'avons toujours eu dans notre communion, et jamais aucun soupçon ne l'a atteint. Sa science lui a valu d'être placé, par mes prédécesseurs, au rang des maîtres les meilleurs. Il est entouré de l'estime universelle; on l'aime, on le vénère. Il faut donc arrêter les attaques grandissantes dont il est l'objet[1]... »

L'école marseillaise ne se laissa pas déconcerter par ce document pontifical. Elle remarqua que Célestin, tout en faisant le panégyrique de saint Augustin, s'en était tenu à des généralités, et n'avait mentionné aucun des écrits du docteur d'Hippone. Elle conclut que le pape avait entendu recommander, non pas les livres des dernières années où le prédestinationisme s'étalait dans toute sa dureté, mais seulement ceux de la période antérieure[2]. Elle alla même plus loin, et l'un de ses premiers représentants, saint Vincent de Lérins, détachant de la lettre pontificale une phrase sans portée, épilogua si habilement sur elle, qu'il parvint à mettre Célestin du côté des évêques gaulois[3]. Prosper ignora l'ingénieux plaidoyer du *Commonitorium :* il ne put donc le réfuter. Mais il eut connaissance de la supputation chronologique à laquelle les disciples de Cassien se livraient au sujet des écrits de saint Augustin, et il y opposa une réponse énergique. « Comment, dit-il, en parlant des éloges donnés par le pape à saint Augustin, comment peut-on obscurcir un texte si clair ? On argue de ce que la lettre pontificale ne mentionne pas expressément les derniers ouvrages de l'évêque d'Hippone, et l'on conclut qu'elle approuve exclusivement les premiers...

1. *Epist. ad Galliarum episcopos*, 3, au tome 10 des œuvres de saint Augustin, M. 44. 1756. Voir aussi : M. 50.528.

2. Nous tenons ce renseignement de : Prosper, *Contra Collatorem*, 59 M. 44. 1831. Voir aussi : M. 51. 272.

3. *Commonit.*, 32, M. 50. 681. Le pape avait dit : « Desinat, si ita res est, incessere novitas vetustatem. » Vincent s'empare de « si ita res est », et essaie de le retourner contre l'école augustinienne. Voir : Tillemont, 13, 862.

qu'on lise donc les *Livres a Marcellin,* les *Lettres à Paulin, à Sixte* aujourd'hui évêque de Rome, *à saint Pinien,* au *comte Valérien*... Et si l'on retrouve, dans tous ces écrits, la doctrine enseignée par le grand évêque dans ses dernières années, qu'on renonce à restreindre la portée de l'éloge apostolique. Le Saint-Siège a approuvé, sans qu'il eût besoin de les lire, tous les livres qui ne diffèrent pas de ceux qu'il a recommandés après les avoir lus [1]. »

Et, quand il eut achevé cette dissertation, la dernière œuvre patristique qui ait été provoquée par la controverse semi-pélagienne, Prosper, s'inspirant de plus de modération fit, lui-même, des réserves sur la portée de l'approbation donnée par le pape à saint Augustin, en ajoutant à la lettre de Célestin la note suivante : « Quant aux problèmes profonds et difficiles que les adversaires des hérétiques ont longuement traités, nous ne les méprisons pas, mais nous ne voulons pas non plus nous en occuper [2]. »

---

1. *Cont. Collatorem,* 59, M. 44. 1831.
2. *Epist. Ca elestini ad Galliarum episcopos,* 15, M. 44. 1760. Voir aussi : M. 50. 532. Tout ce qui suit le n° 4 est attribué à Prosper et n'est pas, en tout cas, du pape Célestin.

CHAPITRE V

LE CULTE DES IMAGES.

La justification patristique du culte des images fut ébauchée par saint Germain. Dans sa *Lettre à Thomas de Claudiopolis* [1], l'évêque de Constantinople (vers 728) cita le texte suivant de Grégoire de Nysse : « Dès lors qu'on représente par la peinture le sacrifice d'Isaac, à plus forte raison les miracles accomplis par le Sauveur et les scènes de la passion méritent d'être mis ainsi sous nos yeux [2]. » Il fit ensuite remarquer que Dieu, pour nous montrer combien les images lui étaient agréables, se plaisait à opérer des miracles par leur intermédiaire. A ce propos, il mentionna les prodiges accomplis par l'image de la Vierge de Sozopolis et par la statue du Sauveur que l'hémorroïsse, dont parle l'Évangile, avait élevée à son divin bienfaiteur, en témoignage de reconnaissance, dans la ville de Panéas, l'ancienne Césarée de Philippe [3]. Cette histoire de la statue miraculeuse de Panéas était empruntée à Eusèbe. Germain fit, une seconde fois, appel au témoignage du grand historien. Il prouva, par un texte de l'*Histoire ecclésiastique* que, dès le commencement du quatrième siècle, on rencontrait çà et là des peintures représentant les apôtres saint Pierre et saint Paul [4].

Dès que le pape Grégoire II fut informé de l'entreprise de Léon l'Isaurien, il écrivit à saint Germain pour le féliciter de sa noble résistance, et à l'empereur pour condamner ses projets

1. Harduin, *Acta conciliorum*, 4. 245.
2. *Ibid.*, p. 253.
3. *Ibid.*, p. 260.
4. *Ibid.*, p. 261.

criminels. Dans la *Lettre à Léon,* il déclara que le Sauveur avait envoyé son portrait au roi Abgare, et que cette divine image faisait de nombreux miracles en faveur des fidèles qui venaient en foule la vénérer[1]. Dans la *Lettre à saint Germain,* il mentionna les miracles accomplis par la statue du Sauveur à Panéas[2]. Il cita de plus deux textes : l'un du *De Spiritu Sancto* de saint Basile qui disait que « l'honneur rendu à l'image va à celui qu'elle représente[3] » ; l'autre d'une Homélie attribuée à saint Jean Chrysostome, où l'auteur déclarait avoir contemplé avec bonheur une peinture représentant un ange qui mettait en fuite une troupe de barbares[4]. Le pape Grégoire II partagerait avec saint Germain la gloire d'avoir fondé la théologie patristique du culte des images, si l'on n'avait des raisons sérieuses de conjecturer qu'il emprunta ses renseignements aux lettres elles-mêmes de saint Germain[5].

Mais l'enquête accomplie par l'évêque de Constantinople n'était qu'un premier tâtonnement, auprès de celle que faisait alors un moine du fond de l'Orient. Dès 728, saint Jean Damascène écrivit son premier traité *Contre ceux qui rejettent les images*[6]. Il y exposa d'abord toutes les considérations philosophiques que comportait le sujet, puis il se plaça sur le terrain de l'histoire. Ici, sa première préoccupation fut de résoudre l'objection que soulevait un texte de saint Épiphane. C'est qu'en effet le vénérable évêque de Salamine déclarait, dans sa *Lettre à Jean de Jérusalem,* avoir rencontré, dans une église de Palestine, une toile représentant un saint personnage, peut-être même le Sauveur, et l'avoir déchirée avec indignation. N'était-ce pas la preuve que le grand docteur était l'ennemi des images? Le savant moine de Damas donna de ce problème trois solutions. La première consista à rejeter l'authenticité de la lettre, ou du moins, de la fin de la lettre en question. « Cette pièce,

---

1. Harduin, 4, 6. Le pape écrivit deux lettres à l'empereur. C'est dans la première que se trouve le texte en question.
2. *Ibid.*, p. 234-235.
3. *Ibid.*, p. 234. Texte tiré du *De Spiritu Sancto,* 45.
4. *Ibid.*, p. 234.
5. Le patriarche Germain avait certainement envoyé au pape des copies de ses lettres.
6. *De imaginibus,* 1. M. 94. 1232.

dit-il, est l'œuvre d'un faussaire, qui s'est couvert du nom du vénérable Épiphane. » Toutefois ce moyen de défense n'étant qu'une conjecture, Jean Damascène comprit qu'il ne devait pas y mettre une confiance illimitée. Il fit donc observer que l'hypothèse de l'authenticité n'avait rien de bien terrible. On pouvait supposer en effet que saint Épiphane proscrivit les images, non pour elles-mêmes, mais à cause de certains abus locaux dont il avait été témoin. Et d'ailleurs on avait toujours la ressource de dire, avec saint Grégoire de Nazianze, qu'une seule hirondelle ne fait pas le printemps, et que l'évêque de Salamine, dans le cas où il se serait séparé de la Tradition, ne pourrait à lui seul la renverser [1].

Après avoir ainsi écarté de son chemin le texte de saint Épiphane, le grand docteur de l'Orient interrogea la Tradition. Celle-ci lui fournit naturellement les renseignements qu'elle avait déjà donnés à saint Germain et à Grégoire II. Elle lui fit connaître la maxime formulée par saint Basile dans le *De Spiritu Sancto,* et le portrait divin dont Abgare avait été gratifié. Mais elle ne s'en tint pas là. Elle lui apprit que l'illustre évêque de Césarée avait mentionné, plus ou moins nettement, les images dans cinq ou six autres endroits; que des mentions du même genre se retrouvaient dans les écrits de saint Denys l'Aréopagite, de saint Grégoire de Nysse, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome, de Sévérien de Gabala [2]. Elle lui apprit surtout que le culte des images était hautement attesté au septième, et même au sixième siècle, par le *Pré spirituel* de Jean Moschus, le traité *Contre les Juifs* de Léonce de Chypre, et les *Vies* de saints composées dans le cours de ces deux siècles. L'érudit et pieux moine recueillit avec soin toutes ces indications. Il rapporta notamment l'histoire de cet anachorète qui vénérait une image de la sainte Vierge, et à qui le démon avoua que ce culte lui déplaisait extrêmement.

Quelques années plus tard, saint Jean Damascène écrivit un second traité *Contre ceux qui rejettent les images.* Il donna alors une seconde édition de sa preuve patristique [3]. Cette

1. *De imaginibus*, 1. 25, M. 94. 1257.
2. *Ibid.*, 427, p. 1260 et suiv.
3. *Orat.* 2. 22, M. 94. 1316.

édition était du reste plus complète que la première. Aux témoignages que nous connaissons, s'étaient ajoutés divers textes de saint Jean Chrysostome, de saint Ambroise, d'Anastase et de saint Maxime. Et, si la plupart de ces textes se bornaient à mentionner les images, sans les présenter comme objets de culte, les deux derniers du moins ne laissaient rien à désirer sur ce point.

Plus tard encore, parut un troisième traité *Contre ceux qui rejettent les images*, accompagné, lui aussi, d'une enquête patristique. Mais, cette fois, la liste des témoins s'était considérablement allongée. L'Occident y était représenté par saint Ambroise et saint Jérôme. Quant aux docteurs de l'Orient, ils étaient presque tous là, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à Sophronius et Léonce de Chypre. Origène et saint Épiphane étaient peut-être seuls à faire défaut. Saint Basile et saint Jean Chrysostome fournissaient des textes nombreux; Léonce, Sophronius et Malala en donnaient de très longs. Quelques témoignages — en petit nombre — étaient indûment mis sur le compte de saint Athanase et de saint Jean Chrysostome. D'autres, en plus grand nombre, étaient étrangers à la question. Témoin, l'extrait de saint Grégoire de Nazianze où est rapportée l'histoire d'une femme de mauvaise vie qui prit la résolution de changer de conduite en contemplant le portrait du sage païen Polémon; témoin encore, les extraits de saint Athanase, des Cappadociens, de saint Jean Chrysostome et de plusieurs autres docteurs dont aucun, si l'on excepte le passage du *De Spiritu Sancto* de saint Basile, n'a en vue le culte des images. Mais, dans ce vaste champ où l'ivraie abonde, le bon grain ne fait pas défaut. Nombreux sont les textes, au moins depuis le sixième siècle, qui protestent contre la tentative de Léon l'Isaurien. C'est, à coup sûr, d'un vrai culte que parle saint Maxime quand, décrivant l'issue d'une conférence, il dit : « Tous, après s'être levés, se mirent en prières. Puis chacun vint à son tour baiser les saints Évangiles, la croix précieuse, et l'image représentant Jésus-Christ et sa sainte mère[1]. »

Tel fut le travail accompli par saint Jean Damascène, au

1. *Orat.*, 3.42, M. 94. 1365 et suiv.

début de la querelle iconoclaste. L'histoire en a deux autres du même genre à enregistrer. Vers la fin du huitième siècle (787), le second concile de Nicée fut assemblé par les soins de Constantin Pogonat, pour mettre fin à la guerre religieuse que l'entreprise impie de Léon l'Isaurien avait déchaînée. A l'exemple de saint Léon et de saint Agathon, le pape Adrien écrivit une longue lettre dogmatique, où les références patristiques occupaient une place considérable [1]. Les Pères du concile consacrèrent la quatrième session à écouter la lecture d'un rapport, où était exposée, dans toute son ampleur, la preuve traditionnelle du culte des images [2]. Et, dans la sixième, ils entendirent un autre rapport qui, réfutant pied à pied les objections du conciliabule iconoclaste de 754, enlevait aux évêques de cette assemblée les autorités que ceux-ci revendiquaient pour eux [3]. Mais le rapport lu à la quatrième session du concile n'était guère qu'un remaniement des listes patristiques que nous avons rencontrées, dans les trois traités *Contre ceux qui rejettent les images*. On y trouvait, tout au plus, çà et là, quelques nouveaux textes dont plusieurs, surtout ceux qui prétendaient à une certaine antiquité, étaient apocryphes. Quant à la lettre dogmatique du pape Adrien, elle aussi avait mis à contribution les écrits du savant moine oriental. Tels de ses textes qui s'y présentaient sous le nom de saint Ambroise, de saint Jérôme, d'Étienne de Bosra, de saint Jean Chrysostome, étaient, sans nul doute, empruntés aux dissertations dont on vient de lire le résumé. Et, parmi les témoignages qui y étaient ajoutés, les uns comme la lettre de saint Basile à l'empereur Julien [4] ou comme l'entretien du pape Sylvestre avec Constantin [5], étaient apocryphes; les autres, comme la lettre du pape saint Grégoire à Sérénus [6], étaient sans portée. La théologie patristique du culte des images, ébauchée par saint Germain et le pape Grégoire II, doit son achèvement à

1. Dans Harduin, 4. 79 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 163 et suiv.
3. *Ibid.*, p. 324.
4. *Ibid.*, p. 87.
5. *Ibid.*, p. 82.
6. *Ibid.*, p. 83.

saint Jean Damascène. Le second concile de Nicée pourrait tout au plus revendiquer le mérite d'avoir discuté les textes réclamés par les iconoclastes. Mais, sur ce point, de sérieuses réserves doivent être faites. Car on est obligé de reconnaître que, si plusieurs des témoignages allégués par les iconoclastes contenaient de simples généralités, quelques-uns néanmoins leur étaient favorables. Les Pères du concile rejetèrent, comme apocryphe, un passage de saint Épiphane où l'emploi des images dans les églises, dans les maisons et dans les cimetières était sévèrement condamné [1]. Ils essayèrent de donner un sens irréprochable à un passage de saint Amphiloque qui défend de figurer avec des couleurs une représentation corporelle des saints [2]. Il eût été plus prudent de leur part d'expliquer, par les circonstances, comment des docteurs du quatrième siècle avaient pu être amenés à poursuivre l'application rigoureuse de la loi mosaïque, qui proscrivait les images.

---

1. Harduin, 4. 389.
2. *Ibid.*, p. 397.

CHAPITRE VI

L'ÉGLISE ET LE PAPE.

I. *Composition et notes de l'Église.*

Quand Calliste se décida à réintégrer dans l'Église les adultères pénitents, aux références scripturaires que l'on sait, il ajouta l'autorité d'Hermas[1] ; mais nous ignorons à quel texte il fit appel. Clément d'Alexandrie cite — d'ailleurs peu exactement — un long passage du *Pasteur*[2], qui lui paraît prouver que les péchés commis après le baptême peuvent être pardonnés une fois. Puis, jusqu'aux premières années du cinquième siècle, la Tradition n'est plus appelée à résoudre le problème de l'attitude que doit prendre l'Église à l'égard des pécheurs. Nous la retrouvons enfin dans les écrits de l'évêque d'Hippone. On a vu la réponse de saint Augustin aux donatistes, qui appuyaient leur théorie du baptême sur l'autorité de saint Cyprien. Mais ces sectaires ne se contentaient pas de rejeter le baptême reçu dans l'hérésie. Ils prétendaient que les bons devaient se séparer de la communion des méchants. Ici, l'illustre évêque de Carthage cessait de les patronner, et saint Augustin le leur fit savoir. Il observa, tout d'abord, que saint Cyprien n'avait jamais voulu rompre avec ceux qui pensaient autrement que lui sur la question du

---

1. C'est ce que prouve la réplique de Tertullien : *De Pudicitia*, 10, M. 2. 1000 : « Sed cederem tibi si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat divino instrumento meruisset incidi... »

2. *Stromat.*, 2. 13, M. 8. 293 et 296. Voir Funk, *Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen*, 1. 170.

baptême des hérétiques [1]. Il rappela ensuite que, dans les premières pages du *De lapsis,* le saint docteur avait fait de ses collègues dans l'épiscopat un tableau peu flatteur. « Et pourtant, ajouta-t-il, Cyprien ne rompit pas la communion avec ces avares, ces concussionnaires et ces usuriers : il se contenta de ne pas imiter leur conduite [2]. » Enfin, il cita un long extrait d'une lettre, dans laquelle l'évêque de Carthage parlait de laisser l'ivraie dans le champ de l'Église. « Quoi de plus clair, s'écria alors Augustin, quoi de plus vrai que cette pensée de Cyprien?... Vous voyez que ceux-là sont très méchants qui, sous prétexte de ne pas se souiller au contact des méchants, abandonnent l'unité de l'Église. Vous voyez que ceux qui ne veulent pas tolérer l'ivraie dans le champ du Seigneur, s'expulsent eux-mêmes de ce champ [3]. »

Pour démontrer que la véritable Église pouvait être réduite à un petit troupeau, les donatistes alléguaient un passage de saint Hilaire, où l'arianisme était présenté comme ayant submergé presque totalement la foi chrétienne. Saint Augustin expliqua que le texte en question devait être entendu *cum grano salis,* et que les donatistes faussaient la pensée de l'évêque de Poitiers [4]. Ce fut la seule intervention de la théologie patristique dans la discussion sur la catholicité de l'Église.

II. *La primauté du pape.*

Dans la lettre qu'il écrivit aux eusébiens, au sujet de saint Athanase, le pape saint Jules leur reprocha d'avoir violé la coutume, en s'arrogeant le droit de juger l'évêque d'Alexandrie. « Ignorez-vous donc, leur dit-il, qu'il est d'usage de nous écrire, avant de rien décider? Si vous aviez quelque grief contre l'évêque d'Alexandrie, vous deviez en référer ici [5]. » Par ces

---

1. *Ep.* 108. 9, M. 33. 410; *Ep.* 93. 41, p. 341.
2. *Ep.* 108. 10, p. 410.
3. *Ep.*, 108. 12, p. 412. Voir encore : *Ep.* 93. 36, p. 339 : *Contra Cresconium,* 2. 43 et 3. 5, M. 43. 492 et 498.
4. *Ep.*, 93. 21 et 31, M. 33. 332 et 337.
5 *Epist. ad Antioch.*, 22, M. 8, 906.

paroles, le pape Jules revendiquait, non pas sans doute le droit exclusif de convoquer les conciles, comme l'ont dit Socrate et Sozomène, mais bien celui de juger l'évêque de la capitale de l'Égypte ; et il s'appuyait sur le précédent créé par Denys d'Alexandrie qui, soixante ans auparavant, avait demandé à Rome de juger sa doctrine [1].

Quand saint Augustin et les évêques d'Afrique dénoncèrent à Innocent Ier l'hérésie pélagienne, le pape leur répondit qu'en recourant au Siège apostolique, ils s'étaient conformés à « la règle antique, aux prescriptions des Pères » qui avaient décidé, non sans l'inspiration divine, que les affaires du monde chrétien tout entier doivent être soumises, en dernier ressort, au jugement de Rome [2]. Par cette « règle antique », par ces « prescriptions des Pères », Innocent désignait manifestement les canons du concile de Sardique qui, à Rome, étaient considérés comme émanés du concile de Nicée. Le pape Zosime s'appuya ouvertement sur ces mêmes canons, dans le conflit qu'il eut avec les évêques d'Afrique, au sujet du prêtre Apiarius : il chargea ses légats de faire connaître aux Africains récalcitrants « les décisions du concile de Nicée relativement aux appels des évêques » [3]. L'affaire du pélagianisme lui fournit également l'occasion d'invoquer les canons de Sardique. Aux évêques d'Afrique qui avaient protesté contre sa sentence relative à Céleste, il fit savoir que la « tradition des Pères » avait déclaré irréformables les jugements du Siège apostolique [4]. Il ajouta du reste que « l'antiquité » n'avait fait par là que se conformer à l'ordre du Christ [5]. Le pape saint Léon mentionna

1. Voir la note de Coustant, *ibid.*, p. 911 ; et Funk, *Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen*, 1. 98.
2. Parmi les lettres de saint Augustin, *Ep.* 182. 2 et 181. 1, M. 33. 781 et 780. Voir encore : Ep. 2. 6 à Victrice de Rouen, M. 20. 473. On y lit que les « causes majeures » doivent être déférées au Siège apostolique : « sicut synodus statuit. »
3. *Ep.* 15. 1, M. 20. 681 : « Vos... quia nostra ibi in vobis praesentia est, cuncta peragite, maxime quum (habeatis)... verba canonum quae... huic commonitorio inseruimus. Ita enim dixerunt dilectissimi fratres, in concilio nicaeno... »
4. *Ep.* 12. 1, M. 20. 676 : « Quamvis Patrum traditio apostolicae sedi auctoritatem tantam tribuerit ut de ejus judicio disceptare nullus auderet. »
5. *Ibid.*, p. 676.

« la vieille coutume » par laquelle Rome confirmait ou cassait en appel les jugements ecclésiastiques [1]. Son représentant à Chalcédoine, le légat Philippe, lut devant les Pères du concile le sixième canon de Nicée qui, d'après la leçon romaine, constatait que Rome avait toujours eu la primauté [2]. Et le pape Gélase, esquissant l'histoire du droit d'appel, que « les canons », dit-il, reconnaissaient à Rome, observa que saint Athanase, saint Jean Chrysostome et saint Flavien, condamnés injustement par des conciles orientaux, avaient été absous par le Siège apostolique [3].

---

1. *Ep.* 10. 2, M. 54. 630 : « Vestra fraternitas recognoscat apostolicam sedem innumeris relationibus esse consultam et per diversarum, quemadmodum vetus consuetudo poscebat, appellationem causarum aut retractata aut confirmata fuisse judicia. »
2. Harduin, *Acta conciliorum*, 2. 638 « Quod Ecclesia romana semper primatum habuit. » Cette phrase est étrangère au texte authentique du sixième canon. Voir Hefele, *Conciliengeschichte*, 1e éd., 2. 384; *ibid.* 2. 522.
3. *Ep.* 13, M. 59, 66-67. Il ajoute aussi (p. 72) que le concile de Chalcédoine fut confirmé par le pape saint Léon.

CHAPITRE VII

LA CONTROVERSE BAPTISMALE.

En réponse aux décisions des deux conciles de Carthage, qui déclaraient nul le baptême reçu dans l'hérésie, le pape Étienne opposa la célèbre formule : *Nihil innovetur nisi quod traditum est* [1]. De son côté, saint Cyprien prétendit être d'accord avec la pratique des apôtres [2], et rejeta, comme dénuée de toute valeur, la coutume que lui objectait son auguste adversaire. De part et d'autre, à Rome comme à Carthage, on invoquait donc la Tradition. Mais aussi, de part et d'autre, on se contenta d'en appeler à l'antiquité, sans lui demander des attestations formelles et précises. Saint Cyprien trouva tout au plus à alléguer une décision d'Agrippin remontant au début du troisième siècle [3]. En somme, la controverse baptismale n'eut, dans sa première phase, aucun caractère patristique.

Quand elle se ralluma, au commencement du cinquième siècle, la situation était changée. Alors, les donatistes avaient toujours à la bouche le nom de saint Cyprien. A qui voulait discuter avec eux, ils opposaient les lettres écrites par l'illustre évêque de Carthage, les conciles rassemblés par lui. Appuyés sur cette imposante autorité, ils rejetaient avec une assurance dédaigneuse, tout baptême reçu hors de la véritable Église, qui, selon eux, se confondait avec leur propre secte. Et les catho-

1. Dans saint Cyprien, Ep. 71. 1, M. 3. 1128.
2. *Ep.* 73. 13. M. 31118 : « Nec quisquam dicat, quod accepimus ab apostolis hoc sequimur, quando... neminem in veniamus ab apostolis, cum apud haereticos baptizatus esset, in eodem baptismo admissum esse et communicasse. »
3. *Ep.* 73. 3, M. 3. 1112. *Ep.* 71. 4, M. 3. 1109.

liques, intimidés par leur insolence, ne trouvaient souvent rien de mieux, pour se tirer d'affaire que de déclarer apocryphes les lettres, ainsi que les conciles, dont leurs adversaires faisaient parade [1].

Saint Augustin mit fin à cette attitude humiliée. Sans repousser, aussi énergiquement que nous le désirerions aujourd'hui, l'expédient auquel on avait recours autour de lui, l'évêque d'Hippone refusa de s'en servir, et il reconnut que l'illustre évêque de Carthage s'était en effet prononcé contre la validité du baptême reçu dans l'hérésie. Puis, cette concession une fois faite, se dressant en face de ses adversaires, il leur dit : « Les lettres de saint Cyprien ne sont pas, à mes yeux, ce que sont les épîtres canoniques. C'est à l'aide de ces dernières que je les juge. Là où elles s'accordent avec les Écritures, je les reçois et j'éprouve pour Cyprien un sentiment d'admiration ; là où elles cessent de s'accorder, je les rejette, sans rien perdre de mon respect pour cet illustre martyr... Je suis certes bien loin de l'égaler ; mes écrits ne sauraient être comparés aux siens ; je l'aime et je me plais à le lire ; j'admire sa charité et je vénère son martyre ; mais je me sépare de lui quand il se sépare des Écritures. Non, je ne reçois pas ce que le bienheureux Cyprien a dit du baptême des hérétiques et des schismatiques, parce que l'Église ne le reçoit pas... Je ne le reçois pas, bien que je sois incomparablement au-dessous de Cyprien ; tout comme je ne reçois pas l'enseignement de saint Pierre, quand il forçait les païens à judaïser, bien que je sois incomparablement au-dessous de saint Pierre [2]. »

Une déclaration de principes aussi nette donnait pleine liberté pour un travail de réfutation. Augustin réfuta, phrase par phrase, la *Lettre à Jubaïen* ainsi que les dépositions des évêques au grand concile de Carthage [3]. Mais, en même temps qu'il combattit la doctrine, il excusa les intentions et plaida les circonstances atténuantes, dans une dissertation où apparaît au grand jour le principe de l'autorité de l'Église. « Nous le savons, dit-il, le mérite de Cyprien évêque et martyr est grand.

---

1. Voir saint Augustin,. 93. 38 et 108. 9, M. 33. 340 et 410.
2. *Contra Cresconium*, 2. 40, M. 43, 490.
3. *De baptismo*, livres 3, 4 et 5, M. 43 139 à 197.

Mais est-il plus grand que celui de Pierre apôtre et martyr?... Si Pierre a pu s'écarter de la règle de la vérité, qui devait être plus tard proclamée par l'Église, en obligeant les païens à judaïser, pourquoi Cyprien n'aurait-il pas pu s'écarter de la règle de la vérité sur un point qui, lui aussi, devait être défini plus tard par l'Église [1]?... Telle phrase, qu'il a écrite, prouve qu'il était tout disposé à abandonner son sentiment, dès qu'on lui démontrerait la vérité du sentiment opposé... Moi-même je n'oserais pas me prononcer sur la validité du baptême reçu dans l'hérésie, si je n'y étais autorisé par le consentement de l'Église universelle. Et certes Cyprien se serait incliné devant ce consentement, si la question avait été, de son temps, nettement tranchée par un concile plénier. Lui, qui loue Pierre de s'être laissé rappeler à l'ordre par un collègue moins ancien que lui, se serait, à plus forte raison, incliné, avec son concile provincial, devant l'autorité de l'univers [2] ... il se serait incliné devant un concile universel et où auraient siégé les évêques étrangers à l'Afrique [3]... Mais aucun concile plénier n'avait encore abordé ce problème [4]... c'est seulement plus tard, et après la mort de l'évêque de Carthage, que ce concile plénier se réunit [5]... Les adversaires de Cyprien se bornaient à lui opposer la coutume, sans la justifier par des raisons valables [6]... » Après avoir ainsi nettement mis en lumière la règle de foi du catholique, l'auteur du *De baptismo* termine par cette conclusion à l'adresse des donatistes : « Si vous voulez suivre l'autorité de Cyprien, suivez-le quand il reste dans le sein de l'unité, plutôt que quand il entreprend de changer la coutume de l'Église ; si son concile fait impression sur vous, vous devez être encore plus impressionnés par le concile de l'Église universelle qui a suivi... Les conciles plus récents doivent être préférés aux anciens, et il est de toute justice de mettre l'universel au-dessus du particulier [7]. »

---

1. *De baptismo*, 2. 2, p. 126-127.
2. *Ibid.*, 2. 5, p. 129.
3. *Ibid.*, 2. 14, p. 135.
4. *Ibid.*, 1. 28, p. 124.
5. *Ibid.*, 2. 14, p. 135.
6. *Ibid.*, 2. 13, p. 134.
7. *Ibid.*, 2. 14, p. 135.

CHAPITRE VIII

LA THÉOLOGIE PATRISTIQUE DES AUTRES DOGMES CHRÉTIENS.

En dehors des dogmes qui ont été mentionnés jusqu'ici, la théologie patristique des huit premiers siècles n'offre que des données fragmentaires et jetées en passant. Le recueil suivant, s'il n'est pas complet, laisse sans doute peu de chose à glaner.

LE SAINT-ESPRIT.

A la première page du *Périarchon,* Origène, recueillant les données de la « prédication ecclésiastique », constata qu'un même tribut de gloire et d'honneur était accordé au Père, au Fils et au Saint-Esprit [1]. Mais il crut que la pensée chrétienne n'était pas fixée sur la nature intime du troisième terme de la Triade. Et, dans la conviction qu'il y avait là une lacune à combler, il se livra, au sujet du Saint-Esprit, à des spéculations que la postérité devait condamner.

Saint Athanase, dans sa quatrième *Lettre à Sérapion,* demanda à Origène et à Théognoste ce qu'ils pensaient du péché contre le Saint-Esprit [2]. Mais, dans sa démonstration de la divinité de la troisième personne de la Trinité, il ne s'inspira que de l'Écriture. Vers la fin du *De Spiritu Sancto,* saint Basile fit une excursion dans le domaine de la Tradition. Son but était de légitimer la formule : « avec le Saint-Esprit ». Il cita divers textes, dans lesquels les trois termes de la divine Triade étaient associés, notamment la formule suivante de saint Clément,

1. *De princip.*, praefat., 4-5, M. 11, 117.
2. *Ad Serap.* 4. 9 et suiv., M. 26. 649.

qu'on a retrouvée dernièrement dans le manuscrit de Constantinople : « Au nom de Dieu, du Seigneur Jésus-Christ et du Saint-Esprit [1] ». Ce fut là toute la contribution apportée par la controverse pneumatomaque à la théologie patristique.

LA MARIALOGIE.

Quand Helvidius se mit à enseigner que Marie avait eu des enfants de saint Joseph après la naissance du Sauveur, il chercha un appui auprès de Tertullien, et il assura que le grand polémiste africain avait soutenu cette doctrine. Saint Jérôme lui répliqua que Tertullien n'appartenait pas à l'Église, et donc que son nom ne faisait pas autorité [2].

L'ANGÉLOLOGIE.

Saint Jean Damascène prouva l'antériorité des anges, relativement au monde matériel, par le témoignage de saint Grégoire de Nazianze [3]. Il démontra également la distinction des neuf ordres angéliques par l'autorité de l'Aréopagite [4]. Ce dernier auteur fut aussi appelé, par le pape saint Grégoire, à donner son avis dans la question des messages angéliques [5].

Mentionnons encore le texte d'Origène qui déclare avoir en vain demandé à « la prédication ecclésiastique » des renseignements sur « la date de la création » des anges, sur « leur nature et leur condition [6] ».

LES SACREMENTS.

Bède rapporta, dans son *Commentaire sur les Actes*, le texte de saint Ambroise relatif au baptême donné « au nom du Christ », et, appuyé sur le grand évêque de Milan, il se pro-

1. *De Spiritu Sancto*, 72, M. 32. 201. Voir : *Ibid.*, et n. 74 d'autres citations — sans portée du reste — de Denys d'Alexandrie, de saint Irénée, d'Origène, etc.
2. *De perpetua virginitate Mariae*, 17, M. 23. 201.
3. *De fide orthodoxa*, 2. 3, M. 94. 873.
4. *Ibid.*, 2. 3, M. 94. 872.
5. *Homil. in Evangel*, 34. 12, M. 76. 12. 54.
6. *De princip.* proem. 10, M. 11, 120.

nonça pour la validité de la formule baptismale dans laquelle n'entrerait que le nom du Sauveur [1].

Dans la *Lettre* à *Decentius*, le pape Innocent fit appel à la *consuetudo ecclesiastica* — en même temps qu'au récit des *Actes* — pour prouver que les évêques seuls ont le droit de donner le Saint-Esprit [2].

Consulté par Ferrand, sur le cas d'un chrétien qui avait été baptisé après avoir perdu connaissance, et était mort avant d'avoir pu recevoir l'eucharistie, Fulgence répondit que ce chrétien était sauvé, et que l'eucharistie n'était pas indispensable, par la raison que le baptême incorporait le chrétien au Christ. Il justifia son assertion par le *Sermon* 272 de saint Augustin [3].

On lit, dans les *Excerptiones* d'Egbert, que l'extrême-onction doit être donnée aux infirmes « selon l'instruction des Pères [4] ».

Pour confirmer sa thèse sur l'origine de l'épiscopat, saint Jérôme fit appel à l'histoire. « A Alexandrie, dit-il, c'étaient les prêtres qui choisissaient l'un des leurs et le faisaient évêque. Cette coutume y fut en vigueur, depuis l'évangéliste Marc jusqu'aux évêques Héraclas et Denys [5]. » Nous retrouvons ce renseignement dans l'*Ambrosiastre*, qui, toutefois, parle de la vieille coutume alexandrine comme si elle existait encore de son temps [6].

L'ESCHATOLOGIE.

Saint Irénée appuya sa conception millénariste sur l'autorité de Papias. Il emprunta même au vieil évêque de Hiérapolis une prétendue parole du Sauveur d'après laquelle le royaume terrestre réservé aux justes contiendrait des vignes gigantesques [7].

Dans sa polémique contre Origène, Méthode fit appel à l'autorité de saint Justin et il lui demanda l'explication d'un

---

1. *In Act.* 10. 48, M. 92. 970 : « Quod ita beatus Ambrosius solvit quod per unitatem nominis impletum mysterium sit. »
2. *Ep.* 25. 6. M. 20. 655.
3. *Ep.* 12. 24, M. 65. 390.
4. *Excerptiones e dictis et canonibus Patrum*, 21. M. 89. 382.
5. *Ep.* 146. 1, M. 22. 1194.
6. *Quaest. ex veteri et novo Test.*, 102, M. 35. 2302.
7. *Haer.* 5. 33. 3 et 4. M. 7. 1213.

texte de saint Paul que les adversaires de la résurrection exploitaient à leur profit [1]. Quand, plus tard, saint Épiphane entreprit la réfutation de l'origénisme, il ne trouva rien de mieux à lui opposer que le travail de Méthode, auquel il fit de larges emprunts [2]. Néanmoins, jusqu'au sixième siècle, les théories du *Périarchon* n'avaient encore été combattues que sur le terrain scripturaire et la réfutation patristique restait à faire. Cette lacune fut comblée par Justinien.

Avant d'entrer en campagne contre le grand docteur alexandrin, le théologien impérial fit une longue enquête dans la Tradition, et demanda aux Pères ce qu'ils pensaient des blasphèmes d'Origène [3]. Saint Pierre d'Alexandrie, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, Théophile, saint Cyrille et saint Jean Chrysostome attestèrent unanimement que la première âme humaine avait commencé d'exister le sixième jour de la création, et que nous étions dans le néant avant d'apparaître sur cette terre. Justinien recueillit soigneusement leurs dépositions, notamment un long texte de saint Grégoire de Nysse où la préexistence était reléguée au rang des fables. Et il termina par cette conclusion : « Les saints Pères, non moins que l'Écriture, condamnent la chimère de la préexistence des âmes. »

Dans la question de l'éternité des peines, les partisans d'Origène prétendaient avoir pour alliés certains Pères dont ils aimaient à citer les textes. Justinien les accusa d'imposture [4]. Et, sans prendre la peine de justifier cette assertion, il se contenta d'apporter des textes où l'existence de supplices éternels était nettement enseignée. Saint Basile, saint Chrysostome, saint Grégoire de Nazianze lui-même, vinrent ainsi déposer contre la théorie du salut universel. Mais Justinien s'en tint là et ne cita pas d'autres témoins. L'enquête entreprise contre la doctrine de la préexistence avait donné des résultats plus importants.

---

1. *Ex libro de resurrectione*, fragment cité par Photius, *Bibliothec.* cod 231. Il s'agit du texte : 1 Cor. 15. 50; voir plus haut, p. 182.
2. *Haeres.* 64. 22 et suiv.
3. *Liber adversus Origenem*, M. 69. 190.
4. *Ibid.*, p. 207.

DEUXIÈME LIVRE

HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE POSITIVE
DE CHARLEMAGNE AU CONCILE DE TRENTE

PREMIÈRE PARTIE

THÉOLOGIE SCRIPTURAIRE

CHAPITRE PREMIER

LA MISSION DIVINE DU CHRIST.

L'auteur de la *Somme théologique* expliqua que le Christ devait faire des miracles pour prouver aux hommes l'origine céleste de sa mission [1]; mais, après avoir présenté rapidement cette observation, il passa à des considérations métaphysiques. Avant lui, l'auteur des *Sentences* n'avait même pas parlé des miracles. On voit par là que la théologie didactique du moyen âge laissa en dehors de ses préoccupations le problème de la mission divine du Sauveur. On pourrait être tenté de croire que la théologie apologétique partagea la même insouciance, car on la retrouve, sauf pourtant un chapitre très subtantiel, 1-6, dans le livre qui résuma la défense de la foi contre les païens : je veux parler de la *Somme philosophique*. On ferait erreur.
Pendant tout le moyen âge, la controverse juive, sans jamais sortir du second plan, ne cessa d'alimenter la littérature théo-

1. *Summa theol.*, 3. 43. 1.

logique. Au neuvième siècle, Agobard puis Amolon écrivirent : l'un ses livres *De insolentia judaeorum, De cavenda superstitione Judaeorum, De judaïcis superstitionibus* [1] ; l'autre son *Liber contra Judaeos* [2]. Plus tard, Fulbert de Chartres [3], Pierre Damien [4], Guibert de Nogent [5], Gislebert [6], Pierre le Vénérable [7], Abélard [8], Pierre de Blois [9], Raymond Martin [10], Victor Porchet [11], Jérôme de Sainte-Foi [12], prirent, eux aussi, la plume pour combattre les Juifs. C'est dans ces écrits que la preuve des prophéties messianiques, fondée jadis par les Pères, s'est conservée ; ce sont eux qui nous l'ont transmise. Non pas que tous fassent œuvre de théologie positive. Les livres d'Agobard, par exemple, n'ont d'autre but que d'engager les chrétiens à fuir le contact des Juifs. De même, le *Dialogue* d'Abélard, quand il ne se meut pas dans le domaine de la métaphysique, se borne à faire l'apologie de la religion mosaïque. Mais la plupart d'entre eux sont destinés à prouver que les prophéties messianiques ont été réalisées par Jésus-Christ. La discussion de la prophétie de Jacob y occupe ordinairement une place considérable ; elle absorbe à elle seule le petit écrit de Fulbert de Chartres. La prophétie de Daniel y est, d'ordinaire, plus longuement encore traitée.

Toutefois, jusqu'au treizième siècle, on se borna à utiliser les Pères des premiers siècles, surtout Tertullien et saint Jérôme. Pierre Damien, par exemple, et Pierre le Vénérable se réfèrent, pour l'explication des semaines de Daniel, au docteur de Carthage. C'est dire assez que la controverse juive, du neuvième au treizième siècle, n'a rien à nous apprendre. Elle se renouvela à partir du jour où Raymond Martin fit paraître le

---

1. *De insolentia judaeorum*, M. 104. 119. Les autres traités sont à la suite.
2. *Liber contra judaeos*, M. 116. 141.
3. *Tractatus contra judaeos*, M. 141. 305.
4. *Antilogus contra judaeos*, M. 145. 42.
5. *De Incarnatione contra judaeos*, M. 156. 489.
6. *Disputatio judaei cum christiano*, M. 159.
7. *Tractatus contra judaeos*, M. 189. 507.
8. *Dialogus inter philosophum, judaeum et Christianum*, M. 178. 1611.
9. *Contra perfidiam judaeorum*, M. 207. 825.
10. *Pugio fidei.*
11. *Victoria ad defensionem relig. Christ.*
12. *Hebraeo mastix.*

Pugio fidei. Avant d'écrire son livre, ce savant dominicain se mit à l'étude de la littérature talmudique. Il constata que les anciens rabbins avaient cru aux prophéties messianiques tout comme les Pères de l'Église. Il fut aussi en mesure de prouver aux Juifs la divinité de la mission du Christ par les témoignages de leurs propres docteurs [1]. L'argument était aussi décisif que nouveau. Immédiatement exploité par Victor Porchet et Nicolas de Lyre, il devint l'une des colonnes de la controverse juive.

---

1. Il expose son programme dans les termes suivants (proem. 5) : Materia istius pugionis quantum ad judaeos maxime duplex erit. Prima et principalis auctoritas legis et prophetarum, totiusque veteris Testamenti. Secundaria vero quaedam traditiones quas in Talmud et Midraschim, id est glossis et traditionibus antiquorum judaeorum reperi, et tanquam margaritas, quasdam de maximo fumario sustuli. » Voir, dans la *Pars secunda* c. 3 et seq., sa démonstration des prophéties méssianiques à l'aide des traditions rabbiniques. Dans la *Pars tertia*, il démontre successivement par le même procédé : la Trinité (*distinctio* I, C. 3 et 4), le péché originel (dist. 2, C. 6), la divinité du Messie (dist. 3, C. 1-3).

CHAPITRE II

LA TRINITÉ. — LE *FILIOQUE*.

Une place à part doit être accordée au dogme de la procession du Saint-Esprit qui, du neuvième au quinzième siècle, fut l'objet de controverses sans cesse renouvelées. Quand nous aurons exposé les recherches scripturaires auxquelles donna lieu la question du *Filioque*, nous dirons comment fut démontré par les scolastiques le dogme de la Trinité.

I

En 767, un concile se tint à Gentilly pour recevoir l'ambassade adressée à la France par Constantin Copronyme. Les délégués de l'empereur byzantin étaient chargés d'une mission politique qui ne nous est pas connue. En assistant à la messe, ils constatèrent avec surprise l'insertion des mots *Filioque* dans le symbole de Nicée. Ils firent à ce sujet des observations qui reçurent un mauvais accueil[1]. A partir de ce jour, on sut en Occident que l'Église de Constantinople n'attribuait pas au Fils une part égale à celle du Père dans l'œuvre de la procession du Saint-Esprit, et on résolut de combattre cette erreur. Charlemagne commença tout d'abord par consulter son théologien Alcuin, et il lui demanda un rapport écrit sur la question. Le savant saxon se mit à l'œuvre, et bientôt il put présenter au puissant roi le *De processione Sancti Spiritus*[2] (vers 785). Ce

1. Hefele, *Conciliengeschichte*, 3. 400.
2. *Libellus de processione Spiritus Sancti*, M. 101. 65. On a voulu récemment enlever à Alcuin la paternité du *Libellus*. Je crois qu'on a eu tort. Ce

livre est le premier traité qu'ait provoqué le débat du *Filioque*. Depuis longtemps, saint Augustin et les autres docteurs latins des siècles suivants avaient signalé les textes scripturaires qui faisaient dériver aussi du Fils la troisième personne de la Trinité. Alcuin n'avait donc qu'à utiliser leurs travaux. On doit reconnaître qu'il s'acquitta imparfaitement de sa tâche. Il commença par citer l'endroit de saint Luc où nous lisons qu'une vertu sortait du Sauveur et guérissait tous les infirmes, et il y ajouta ce commentaire : « Les mots *quia virtus de illo exibat* prouvent que le Saint-Esprit procède du Fils, car c'est lui qui est la vertu désignée ici[1]. » Il rappela ensuite que Notre-Seigneur avait dit à ses apôtres : *Accipite Spiritum Sanctum*[2]. Il fit enfin valoir les formules : *Spiritum Christi*, *Spiritum Filii sui*, employées par les apôtres saint Pierre et saint Paul, et qui présentaient le Saint-Esprit comme appartenant au Fils[3]. Manifestement le *De processione Sancti Spiritus* est une œuvre hâtive. Pressé par le temps, son auteur n'a pu mettre à profit les matériaux qu'il avait devant lui pour établir la preuve scripturaire de la procession du Saint-Esprit.

Alcuin se retrouva bientôt en face du même problème. C'était en 790, trois ans après le second concile de Nicée. Les actes de cette assemblée venaient d'arriver en France, et on y avait remarqué, entre autres erreurs, la négation du *Filioque*. Alcuin prit de nouveau la plume, cette fois au nom de Charlemagne lui-même, et il écrivit les *Livres carolins*. Il se mit d'abord en devoir d'établir la divinité du Saint-Esprit, qui lui semblait menacée par la théologie des Grecs. Dans ce but, il fit appel aux textes suivants déjà apportés par les Pères des quatrième et cinquième siècles : *Verbo Domini coeli firmati sunt et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum... Emitte Spiritum tuum et creabuntur... Spiritus divinus est qui creavit me... Utquid Satanas implevit cor tuum mentiri te Spiritui Sancto? Non es mentitus*

traité est précédé d'une lettre adressée au « sérénissime Auguste Charles » lequel, d'après le contexte, ne peut être que Charlemagne. L'auteur déclare avoir écrit sur l'ordre du roi : « Secundum vestrae sublimitatis jussionem conscripsi. »

1. *Libellus*, 1, p. 66.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, 2, p. 78.

hominibus sed Deo... Dominus autem Spiritus est... Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus Sancti : glorificate et portate Deum in corpore vestro. Ceci fait, il aborda la question de la procession. Les deux textes : *Accipite Spiritum Sanctum; Quisquis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus* lui parurent prouver péremptoirement la croyance latine[1]. « Pour montrer, dit-il, que le Saint-Esprit procède de lui comme du Père, le Sauveur soufflant sur ses disciples, après sa résurrection, leur parla ainsi : « *Recevez le Saint-Esprit.* Assurément, si cette personne divine ne procédait pas de lui, il ne la donnerait pas à ses disciples. » Puis, quand l'auteur des *Livres carolins* eut fait ces citations, il s'arrêta. Ou plutôt il apporta encore le célèbre verset : *Quum autem venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre;* mais ce fut uniquement pour prouver que la troisième personne procède du Père[2]. En somme la preuve scripturaire du *Filioque* ne doit rien à Alcuin.

Six ans après les *Livres carolins* (796), Paulin d'Aquilée écrivit une dissertation contre la conception grecque de la procession du Saint-Esprit. Mais lui non plus ne fit faire aucun progrès à la théologie scripturaire du *Filioque.* Son grand argument fut cette déclaration du Sauveur : *Philippe, qui videt me, videt et Patrem meum. An non credis quia ego in Patre et Pater in me est?* Ce texte, dont on ne voit pas d'abord la portée, lui servit à prouver que le Fils est inséparable du Père et que tout est commun entre eux. De là, il conclut par voie de déduction, que les deux premières personnes concourent ensemble à produire la troisième[3].

Dans les premières années du neuvième siècle, il y avait à Jérusalem une communauté de moines francs qui, fidèles à la coutume de leur patrie, chantaient à la messe le symbole de Nicée avec l'addition *Filioque.* Accusés d'hérésie et persécutés par les Grecs du voisinage, ils écrivirent au pape Léon III, l'assurèrent de leur attachement à la doctrine des Pères, et lui demandèrent une décision sur la question de la procession du

---

1. *Libri carolini*, 3. 3, M. 98. 1119.
2. *Ibid.*, p. 1120.
3. *Concilium Forojuliense,* 8, M. 99. 287.

Saint-Esprit. Le pape transmit leur lettre à Charlemagne, en l'invitant à prendre la défense des moines francs. Le grand empereur chargea l'évêque d'Orléans, Théodulphe, d'étudier le problème du *Filioque;* puis il rassembla les évêques francs à Aix-la-Chapelle[1] (809). Théodulphe fit le travail qui lui était demandé et il le lut devant le concile dont il reçut l'approbation pleine et entière[2]. Le *De Spiritu Sancto* de l'évêque d'Orléans est le quatrième en date des livres auxquels la controverse du *Filioque* a donné naissance. Comme les deux dissertations dont on vient de parler, l'écrit de Théodulphe tend à prouver que la troisième personne de la Trinité procède du Fils tout comme du Père. Mais il n'est qu'une compilation de textes patristiques, où la théologie scripturaire n'a aucune part. Nous y reviendrons dans la suite. Pour le moment nous n'avons aucun renseignement à lui demander.

Un demi-siècle plus tard, le débat se rouvrit, mais dans des circonstances qui lui donnaient la plus haute gravité. En 866, Photius dressa contre l'Église latine un violent réquisitoire, dans lequel étaient dénoncées les prétendues erreurs que le pape enseignait ou favorisait. Sur la liste de ces erreurs le dogme de la procession du Saint-Esprit occupait, comme on le pense bien, une place d'honneur. L'ambitieux patriarche reprochait amèrement aux Latins le *Filioque* qui, selon lui, était une innovation inconnue aux Pères. Immédiatement le pape Nicolas chercha du secours au delà des Alpes. Les évêques francs reçurent de Rome une lettre qui portait à leur connaissance le grand péril dont l'Église était menacée et leur demandait d'opposer une réponse aux accusations de l'hérésiarque de Constantinople[3]. De divers côtés surgirent des apologies. Sur l'ordre des évêques de la province de Reims, Ratramne écrivit son traité *Contra Graecorum opposita*[4]. L'évêque de Paris, Énée, fut chargé par la province de Sens de composer le *Liber*

1. Voir Hefele, *Conciliengesch.*, 1e éd., 3. 699; Le Quien, *Dissertationes damascenicae*, 1. 13 et suiv.; en tête des œuvres de saint Jean Damascène.
2. Hefele, p. 700.
3. *Ep.* 152 *ad Hincmarum et caeteros episcopos in regno Caroli constitutos*, M. 119. 1152. On en trouve un fragment en tête du livre de Ratramne, M. 121. 223.
4. *Contra Graecorum opposita*, M. 121. 225 et suiv.

adversus Graecos[1]. Les évêques de Germanie réunis à Worms publièrent le *De fide Trinitatis contra Graecorum haeresim*[2]. Odon de Beauvais prit, lui aussi, la plume et défendit le *Filioque*. Mais le livre d'Odon, mentionné par Flodoard, n'est pas parvenu jusqu'à nous[3]. Quant à Énée et aux évêques germains, ils se placèrent exclusivement sur le terrain patristique. L'écrit de Ratramne est donc le seul qui doive retenir ici notre attention.

Le premier livre du *Contra Graecorum opposita* est consacré tout entier aux preuves scripturaires du *Filioque*. On y voit d'abord apparaître six ou sept textes de saint Jean, entre autres les suivants : *Quum autem venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre... Ille me clarificabit, quia de meo accipiet... Insufflavit et dixit eis : accipite Spiritum Sanctum*[4]. « Vous lisez, dit Ratramne à ses adversaires, vous lisez : *qui procedit a Patre,* et vous n'entendez pas le Fils qui ajoute : *quem ego mittam vobis a Patre.* Expliquez donc comment l'Esprit peut être envoyé par le Fils... dites que cette mission est une procession ou bien vous serez conduit à cette impiété d'y voir un ordre reçu... Et puis nous lisons... *de meo accipiet...* Or puisque le Saint-Esprit a la même substance et la même puissance que le Fils, que peut-il recevoir de lui ? Ces mots : *de meo accipiet* veulent donc dire : il procède de moi... Et l'insufflation, que désigne-t-elle, sinon la procession du Saint-Esprit ? Non pas que ce souffle corporel, emprunté à l'air et transmis à la bouche par les poumons, soit la substance même de l'Esprit. Mais le Fils a voulu nous montrer par ce symbole que la troisième personne procédait de lui et lui devait sa substance[5]. Après avoir recueilli le témoignage de saint Jean, Ratramne passe en revue les autres écrits du Nouveau Testament. Il remarque que Notre-Seigneur dit dans saint Luc : *Novi virtutem de me exiisse.* « Quelle est cette vertu, dit-il, sinon la grâce du Saint-Esprit dont l'apôtre dit que la grâce des gué-

1. *Liber adversus Graecos*, M. 121. 683 et suiv.
2. *De fide Trinitatis...* M. 119. 1201.
3. Hefele, 4. 350.
4. *Ibid.*, l. 3, p. 229 et 231.
5. *Loc. cit.*

risons est donnée dans l'Esprit[1] ? » Il remarque surtout que souvent, dans les écrits apostoliques, le Saint-Esprit est présenté comme appartenant à Jésus ; que saint Paul, par exemple, dit : *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra; Per vestram orationem et subministrationem Spiritus Jesu Christi; Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus; Transformamur a claritate in claritatem tanquam a Domini Spiritu*[2]*;* que saint Luc dit dans les *Actes : Tentabant ire in Bithyniam et non permisit eos Spiritus Jesu*[3]*;* que saint Pierre parle lui aussi du : *Spiritus Christi*[4]. « Or, dit-il, si le Saint-Esprit ne procède pas du Christ, comment est-il appelé l'Esprit du Christ? Il procède donc du Christ, car ce n'est ni la sujétion ni la segmentation qui le font appartenir au Christ. Cette propriété provient en lui du fait qu'il reçoit sa substance du Fils[5]. » On mesure, par ce résumé, la distance qui sépare le *Contra Graecorum opposita* du *De processione Sancti Spiritus* et des *Livres carolins*. Ratramne a vraiment mis en œuvre tous les matériaux laissés par les Pères. Il a conduit la démonstration scripturaire du *Filioque* à un point qu'elle n'avait jamais atteint avant lui.

Cependant les Grecs ne s'avouèrent pas vaincus, et ils renouvelèrent périodiquement leurs objections. Il fallut donc recommencer l'œuvre des théologiens du neuvième siècle. Pendant son séjour en Italie, saint Anselme fut invité à défendre la doctrine du *Filioque*[6], et il écrivit le *De processione Spiritus Sancti*[7] où, tout en donnant la prépondérance à la dialectique qui lui était si chère, il réserva néanmoins une place importante à l'étude des textes inspirés (1100). Plus tard, saint Thomas d'Aquin fut chargé par le pape Urbain IV d'écrire le *Contra errores Graecorum* (1262), et il y rassembla tous les témoignages favorables à la croyance de l'Église latine. Enfin le

1. Hefele, 8, p. 242.
2. *Ibid.*, 6, p. 236.
3. *Ibid.*, 4, p. 233.
4. *Ibid.*, 7, p. 238.
5. *Loc. cit.*
6. Pour la chronologie voir : Gerberon, *censura*... M. 158. 20.
7. *De processione Spiritus Sancti contra Graecos*, M. 158. 285 et suiv. Voir : C. 9 et 12 et 19, p. 299 à 305 et 312.

concile de Florence consacra huit de ses séances au problème de la procession du Saint-Esprit. Mais la théologie scripturaire du *Filioque* avait été poussée, dans la période carolingienne, à un degré de perfection qu'il était difficile de dépasser. A Florence, l'orateur du parti latin, Jean, manœuvra à peu près exclusivement avec le texte : *Quem ego mittam vobis a Patre* [1]. Saint Thomas fit valoir les déclarations de saint Jean que nous avons déjà rencontrées, ainsi que les endroits de saint Paul où le Saint-Esprit est dit appartenir au Christ [2]. Seul, saint Anselme apporta une preuve nouvelle : « Nous lisons, dit-il, que personne ne connaît le Père et le Fils, à l'exception du Père et du Fils et de ceux à qui le Fils l'a révélé... Ceci posé, ou bien le Saint-Esprit ne connaît pas le Père et le Fils, ce que l'on ne peut supposer sans impiété, ou bien c'est le Fils qui lui révèle la connaissance de la personne du Père et de sa propre personne : or cette connaissance n'est autre que l'essence même du Saint-Esprit [3]. »

II

Pendant que la controverse du *Filioque* suivait son cours, les scolastiques travaillaient à établir didactiquement les preuves du dogme de la Trinité.

Le premier qui se présente ici à nous est Abélard. Bien que ses préoccupations fussent tournées d'un autre côté, le célèbre professeur de Sainte-Geneviève consacra plusieurs pages de l'*Introductio* et de la *Theologia christiana* à démontrer la pluralité des personnes divines et à légitimer le *Filioque*. Sur ce dernier point ses preuves, d'ordre patristique, n'ont pas leur place ici ; mais il établit le dogme de la Trinité par un certain nombre de textes bibliques empruntés à l'Ancien Testament. Il nota, dans le premier verset de la Genèse, la présence du mot *Elohim*, nom pluriel accolé à un verbe au singulier ; et ce contraste lui parut prouver péremptoirement l'existence de

1. *Sess.* 24. Th. Harduin, *Acta concil.* 9. 307.
2. *Contra errores Graecorum*, C. 32.
3. *De processione...* 12, M. 158. 305.

plusieurs personnes divines dans une même substance [1]. Il souligna, dans le même but, le pluriel des textes : *Faciamus hominem; Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est; Descendamus et confundamus linguam eorum* [2]. Le verset des *Psaumes : Verbo Domini coeli firmati sunt et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum*, lui permit de retrouver dans l'essence divine le Seigneur, le Verbe et l'Esprit [3]. Le *trisagion* d'Isaïe : *Sanctus, sanctus, sanctus*, lui offrit une nouvelle preuve de la Trinité [4]. Enfin il reconnut la génération éternelle du Verbe dans les formules : *Generationem ejus quis enarrabit? Tecum principium in die virtutis tuae*, et surtout dans les célèbres descriptions des *Proverbes* et de l'*Ecclésiastique : Dominus possedit me in initio viarum suarum... Ego ex ore Altissimi prodii primogenita ante omnem creaturam* [5]. Assurément aucune de ces preuves n'était nouvelle. Pour faire sa démonstration scripturaire de la Trinité, le docte professeur de Sainte-Geneviève n'avait eu besoin que d'étudier quelque docteur du quatrième siècle, probablement saint Hilaire. C'est à lui, du moins, que revient le mérite d'avoir transmis à la Scolastique les études bibliques provoquées jadis par le dogme de la Trinité.

La compilation d'Abélard fut recueillie par l'auteur de l'*Epitome* [6], par Hugues de Saint-Victor [7] et par Pierre Lombard. Ce dernier compléta même le travail qu'il avait sous les yeux. L'auteur de l'*Introduction* avait, pour ainsi dire, limité son enquête à l'Ancien Testament [8]. Le Maître des *Sentences* mit

---

1. *Introductio ad Theologiam*, l. 13, M. 178. 998 et suiv.
2. *Ibid.*, l. 9, p. 991 ; l. 13, p. 999.
3. *Ibid.*, l. 13, p. 1002.
4. *Ibid.*, l. 13, p. 1000.
5. *Ibid.*, l. 13, p. 1000-1001. On retrouve les textes qui viennent d'être mentionnés dans la *Theologia christiana*, l. 3-5, p. 1126-1130.
6. *Epitome*, 9-10, M. 178, 1705-1708.
7. *Summa Sentent.*, l. 6, M. 176. 52.
8. On trouve çà et là dans l'*Introductio* certains textes du Nouveau Testament, mais ils sont ordinairement encadrés dans des citations patristiques. Le texte : *In nomine Patris...* est apporté (l. 9, p. 990) dans un but particulier pour légitimer une spéculation sur la Trinité, mais non pour prouver l'existence de trois personnes divines. La *Theologia Christiana* (l. 5, p. 1138) emprunte au Nouveau Testament trois ou quatre

à contribution les évangiles et les autres écrits apostoliques. Les textes de saint Jean : *Ego et Pater unum sumus; In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum;* ceux de saint Paul : *Misit Deus Spiritum Filii sui; Si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum habitat in nobis;* surtout la parole de Notre-Seigneur rapportée par saint Matthieu : *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti,* et la formule : *Tres sunt...*, lui servirent à démontrer, simultanément ou isolément, la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit [1]. Il se préoccupa également de fournir la preuve scripturaire du *Filioque*. Au texte : *Qui a Patre procedit,* allégué par les Grecs, il opposa les formules : *Quem ego mittam vobis a Patre; Quem mittet Pater in nomine meo; Qui Spiritum Christi non habet hic non est ejus.* Et il conclut que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père [2].

Telle était, au milieu du douzième siècle, la démonstration biblique des trois personnes divines. Elle fut généralement simplifiée par les docteurs des deux siècles suivants. Saint Thomas, dans la *Somme théologique* [3], et Durand [4] n'apportèrent d'autre attestation scripturaire du *Filioque* que le texte : *De meo accipiet.* Duns Scot n'en donna aucune. Quant à l'existence de la Trinité, Durand se borna à la présenter comme « révélée par la sainte Écriture [5] », sans donner aucune référence. Saint Bonaventure fut encore plus laconique sur ce point. Duns Scot ne mit en avant que les deux textes : *Baptizantes eos...* et *Tres sunt*[6]... Et *la Somme théologique,* qui cite en passant les paroles : *Tres sunt; Ego ex Deo processi; Ego hodie genui te*[7], ne trouve, pour réfuter Arius, que les

---

textes pour prouver la divinité du Saint-Esprit, notamment l'avant-dernier verset de saint Matthieu.

1. *Sent.*, 1. dist. 2. 8, M. 192. 528. Les n. 6 et 7 donnent les textes de l'Ancien Testament.

2. *Sent.*, 1. d. 11. 1, p. 551.

3. *Summa*, 1. 36. 2 ad. 1.

4. *In Sent.*, 1. d. 11, qu. 1.

5. *In Sent.*, 1. 2, qu. 4 : « In contrarium est fides nobis tradita per sacram Scripturam. »

6. *In Sent.*, 1. 2, qu. 5. 1,

7. *Summa*, 2. 27. 1-2; 1. 30. 2.

déclarations suivantes de l'Écriture : *Ut... simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus; Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus Sancti*[1].

Toutefois il y eut une exception à cet état de choses. Quand il écrivit la *Somme contre les Gentils*, le docteur angélique eut à cœur d'exposer tous les témoignages scripturaires relatifs à la divinité du Fils et du Saint-Esprit. Il transcrivit donc les attestations qu'il lisait dans Pierre Lombard et il en ajouta un bon nombre d'autres, notamment les textes : *Quum in forma Dei esset...; Hic est filius meus dilectus in quo mihi complacui; Cui dixit aliquando angelorum : Filius meus es tu...*[2] ? *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est supra omnia Deus benedictus in saecula*[3]; *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis; Omnia per ipsum et in ipso creata sunt*[4]; *Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei; Cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui Sancto? Non es mentitus hominibus sed Deo*[4]; *Quum venerit Paracletus quem ego mittam vobis*[5]... Il expliqua de plus que les textes : *Pater major me est; Factus obediens usque ad mortem*, et autres analogues, devaient être entendus de l'humanité du Sauveur[6]. De tous les docteurs du moyen âge, saint Thomas est celui qui a fourni la démonstration scripturaire la plus complète de la Trinité.

---

1. *Summa*, 1. 27. 1.
2. *Summa philosophica*, 4. 4.
3. *Ibid.*, 4. 7.
4. *Ibid.*, 4. 17.
5 *Ibid.*, 4, 24.
6. *Ibid.*, 4. 8.

CHAPITRE III

L'INCARNATION ET LA RÉDEMPTION.

I

Vers la fin du huitième siècle (782), deux évêques espagnols, Élipand, métropolitain de Tolède, et Félix, évêque d'Urgel, unirent leurs efforts pour combattre ce qu'ils appelaient le monophysisme. Selon eux, le seul moyen d'éviter cette erreur était de distinguer dans le Christ deux Fils de Dieu : un Fils propre, à savoir le Verbe; et un Fils adoptif, l'homme auquel le Fils s'était uni. Ils consentaient à attribuer au Fils de Marie le titre de Dieu, mais seulement dans le sens large et vague où l'Écriture elle-même le donne aux hommes. Fidèles, du reste, à la doctrine du concile de Chalcédoine, ils reconnaissaient hautement que le Verbe, en adoptant la nature humaine, l'avait englobée dans sa personne divine. Ils n'admettaient donc dans le Christ qu'une seule personne, la personne du Verbe; et néanmoins ils considéraient le Sauveur comme un homme « adopté » par la seconde personne de la Trinité [1].

Élipand et Félix appelaient à leur secours tous les endroits de l'Écriture que l'exégèse traditionnelle appliquait à la nature humaine du Sauveur. Ils citaient donc la plupart des prophètes de l'Ancien Testament, surtout les passages suivants du Deutéronome, de Michée et d'Isaïe [2] : « Le Seigneur

1. Voir : Hefele, Conciliengesch., 1e éd., 3. 600 et suiv.; Bach, *Die Dogmengesch. des Mittelalters* 1. 103; Harnack, *Dogmengesch.* 3². 248.

2. Ces textes et les suivants se trouvent dans leur lettre intitulée :

suscitera un prophète d'entre vos frères. — Donnerai-je mon premier-né pour mon crime? — Voici mon serviteur; je le prendrai; il est mon élu; c'est en lui que se plaît mon âme [1]. » Dans le Nouveau Testament, leurs textes de prédilection étaient ceux-ci : « Le Père est plus grand que moi [2]. — L'enfant croissait et se fortifiait. Il était plein de sagesse, et la grâce de Dieu était en lui. — Nous avons un avocat auprès du Père. Jésus-Christ qui interpelle pour nous [3]. — Le Christ Jésus... s'est anéanti et a pris la forme d'un esclave [4]. » Ce dernier texte et celui d'Isaïe avaient à leurs yeux une importance spéciale. « Pourquoi, disaient-ils, craindrait-on d'appeler adoptif celui que le prophète ne craint pas d'appeler esclave? Le titre d'esclave est-il donc plus honorable que celui de fils adoptif? »

La nouvelle doctrine se répandit rapidement en Espagne. Cependant elle rencontra deux adversaires, Béatus et Éthérius qui, non contents de la réfuter, la dénoncèrent au pape Adrien. Immédiatement le pape écrivit sa *Lettre aux évêques d'Espagne* [5] (785). Rédigé surtout à l'aide de citations patristiques, ce document ne contenait, en fait de références bibliques, que la confession de foi de saint Pierre : « Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant », et ce passage de l'*Épître aux Romains :* « Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous. » Ces deux textes étaient accompagnés d'un court commentaire où l'expression « propre Fils » était soulignée et opposée à la formule adoptianiste [6].

Cependant la réfutation scripturaire de la christologie adoptianiste reçut bientôt de plus amples développements. Charlemagne, dès qu'il eut connaissance de la querelle théologique

---

Epistola episcoporum Hispaniae ad episcopos Galliae... M. 101. 1321 et suiv.
1. *Ibid.*, n. 9, p. 1325; n. 11, p. 1327.
2. *Ibid.*, n. 2, p. 1323.
3. *Ibid.*, n. 6, p. 1324.
4. *Ibid.*, n. 11, p. 1328.
5. *Epistola Adriani papae episcopis per universam Spaniam commorantibus directa*, M. 98. 373.
6. *Ibid.*, p. 377 : « Et si ipsi principes apostolorum Filium Dei vivi et proprium confessi sunt, quomodo oblatrantes autumant haeretici Filium Dei adoptivum dicere? »

qui venait de surgir, prit en mains la cause de l'orthodoxie. Il rassembla les évêques francs à Ratisbonne (792), puis à Francfort (794), et fit condamner les novateurs [1]. Il demanda également à ses savants le secours de leur plume. Par ses soins, Alcuin écrivit un traité : *Adversus Felicem* en sept livres [2], un autre *Adversus Elipandum* en quatre livres [3] (vers 799). Paulin d'Aquilée qui, dès l'époque du concile de Francfort, avait rédigé un *Libellus sacrosyllabus* [4] et une *Epistola Synodica,* écrivit de nouveau, sur l'invitation du grand roi, ses trois livres *Contra Felicem Urgellitanum* [5]. De son côté, le pape Adrien reprit sa *Lettre* de 785 et la développa [6]. Tous ces écrits font une place plus ou moins considérable à la théologie scripturaire. On y retrouve naturellement les deux textes que nous venons de signaler [7]. On y rencontre également une foule d'autres témoignages, notamment les suivants : « Ce qui naîtra de toi, sera saint et sera appelé Fils de Dieu. — Dieu était dans le Christ, réconciliant le monde avec lui-même. — Dieu l'a exalté et lui a donné un nom au-dessus de tout nom [8]. — Une vierge concevra et enfantera un fils, et il sera appelé Emmanuel, c'est-à-dire Dieu avec nous. — Un petit enfant nous est né, un fils nous a été donné; son nom est : l'Admirable, le Conseiller, le Dieu fort [9]. — Dieu a voulu que la plénitude de la divinité habitât corporellement en lui [10]. » A la suite de chacun de ces textes, viennent des considérations destinées à en faire saisir la valeur. « L'ange, lisons-nous dans le *Sacrosyllabus* de Paulus, n'a pas dit : ce qui naîtra de vous, sera appelé Fils adoptif de

---

1. Voir : Hefele, loc. cit..
2. *Adversus Felicem libri septem*, M. 101, 119. Cet ouvrage est précédé d'un *Libellus* : *Ibid.*, p. 85 à 119.
3. *Adversus Elipandum libri quatuor*, M. 101. 243.
4. Le *Libellus* se trouve dans Migne, 99. 151. L'*Epistola*, qui est écrite au nom du concile, mais qui a vraisemblablement Paulin pour auteur, est au t. 101. 1331.
5. M. 99. 343.
6. Harduin *Acta conciliorum*, 4. 865.
7. *Libellus*, 5 et 6, M. 99. 156 et 157.
8. *Libellus*, 3 à 5. M. 99. 155 à 157.
9. *Contra Felicem Urgell.*, l. 19, M. 99. 372.
10. *Contra Felicem Urgell.*, l. 17, M. 99. 368.

Dieu, mais Fils de Dieu sans restriction. Et il entendait bien parler de la divinité en tant qu'incarnée; car les deux mots *quod* et *sanctum* sont du neutre... preuve qu'il avait en vue le corps formé dans le sein de la Vierge [1]. » Le même docteur observe que le Christ n'aurait pu nous procurer le bienfait de l'adoption, s'il avait eu besoin d'être adopté lui-même, et que celui qui a reçu « un nom au-dessus de tout nom » ne peut être un fils adoptif [2].

Les savants travaux que l'on vient de mentionner ne parvinrent pas à déraciner la doctrine adoptianiste. Félix, condamné, après de multiples rétractations, à achever ses jours dans l'église de Lyon, y répandit secrètement sa christologie. Quant à Élipand, dont le siège échappait à la domination de Charlemagne, il put propager, jusqu'à la fin de sa vie, les idées qui lui étaient chères sans être inquiété. Vers 810, Agobard s'aperçut que l'évêque d'Urgel qui venait de mourir, avait des partisans à Lyon, et il écrivit deux livres pour les éclairer [3]. Vers la même époque, l'espagnol Alvarez eut affaire à un partisan d'Élipand [4]. Mais ni Agobard ni Alvarez ne firent appel à l'Écriture. Nous n'avons donc pas à nous arrêter devant leurs dissertations.

II

Au douzième siècle, surgirent diverses discussions qui rappelaient celle dont on vient de lire l'exposé; mais elles furent sans importance et ne donnèrent lieu, en tout cas, à aucune recherche de théologie positive. On peut donc dire que, depuis la controverse adoptianiste, la christologie fut l'objet d'un enseignement exclusivement didactique. Cet enseignement n'eut qu'à un faible degré un caractère scripturaire. Le point capital du mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire le dogme de l'union hypostatique fut, sauf une fois, établi sans aucun

1. *Libellus*, 4, M. 99. 155.
2. *Ibid.*, 3, p. 155.
3. *Liber adversus dogma Felicis*, M. 104. 29; *Liber adversus Fredegisum*, M. 104. 159.
4. *Epistolae*, M. 121. 411 et suiv.

recours aux textes révélés. On ne se départit de cette réserve que dans les questions relatives à la manière d'être de l'humanité du Sauveur et à la rédemption. Les textes : *Tristis est anima mea usque ad mortem; Potestatem habeo ponendi animam meam*, furent employés par l'auteur de *la Somme* pour réfuter Apollinaire [1]. La plénitude de la science humaine du Christ fut établie par la parole de saint Paul : *In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei* [2]. Toutefois, quand on se mit à disserter — cela à partir du treizième siècle — sur les différentes espèces de la science humaine du Sauveur, on appliqua ce texte à la science infuse, en lui associant le passage d'Isaïe relatif aux sept esprits, qui attestait, pensait-on, l'étendue sans limites des connaissances infuses de l'Homme-Dieu [3]. On appuya la vision béatifique sur cette phrase de l'évangile de saint Jean : *Scio eum et sermonem ejus servo* [4]. Et la science expérimentale fut patronnée par l'endroit de *l'Épître aux Hébreux* où il est dit : *Didicit ex his quae passus est obedientiam* [5]. Ici se présentait le célèbre texte de saint Luc : *Jesus proficiebat sapientia, aetate et gratia.* Les théologiens du douzième siècle expliquèrent que cette expression ne devait pas être prise à la lettre, et que les manifestations extérieures de la science de Jésus avaient seules progressé [6]. La théorie des multiples sciences permit de revenir à l'exégèse antique. Saint Thomas reconnut que saint Luc avait entendu parler d'un progrès réel; il ajouta seulement que ce progrès n'avait pas dépassé la sphère de la science expérimentale, et que les deux autres sciences du Sauveur avaient été parfaites dès le début [7].

Dans la question de la volonté humaine du Christ, on utilisa

---

1. *Summa*, 3. qu. 5. 3.
2. Hugues, *Summa sent.* 1. 16, M. 176. 74; Pierre Lombard, *Sent*, 3. 14. 2. Tous deux apportent ce texte à l'occasion d'une citation de Fulgence. Voir encore : Roland, dans Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 167.
3. Voir : saint Thomas, *Summa*, 3. qu. 9. 3, et *Ibid.*, 3. qu. 11. 1.
4. *Summa*, 3. qu. 2, 2.
5. *Summa*, 3. qu. 2. 4.
6. Hugues, *De sacramentis*, 2, pars 1. 6, M. 176. 384; Id., *Summa sent.*, 1 16, p. 73; Pierre Lombard, *Sent.* 3. d. 13. 5
7. *Summa*, 3. qu. 12. 2.

les travaux auxquels avait donné lieu la controverse monothélite. On fit donc appel aux textes : *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste : tamen non sicut ego volo, sed sicut tu; — Non veni facere voluntatem meam, sed ejus qui misit me*[1], et on prouva par eux l'existence dans le Christ d'une volonté humaine parfaitement soumise du reste à la volonté divine.

Quant au dogme de la rédemption, ses différents aspects : mérite, satisfaction, sacrifice, rédemption, délivrance du péché, délivrance du joug du diable, délivrance de la peine du péché, réconciliation avec Dieu, clef ouvrant le ciel, furent successivement exposés dans *la Somme théologique*[2], et munis d'attestations scripturaires, parmi lesquelles il suffit de mentionner les suivantes : *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo; Non corruptibilibus auro et argento redempti estis... sed pretioso sanguine quasi agni immaculati; Dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo; Reconciliati sumus Deo per mortem Filii sui.*

On a laissé entendre plus haut que la démonstration scripturaire de l'union hypostatique avait été exécutée une fois dans tout le cours du moyen âge. C'est la *Somme contre les Gentils* qui nous offre ce spectacle. Après avoir signalé la formule générale du dogme de l'Incarnation dans les textes : *Et Verbum caro factum est; Semetipsum exinanivit formam servi accipiens*[3], et avoir réfuté les hérésies christologiques des quatre premiers siècles[4], le docteur angélique confronta avec les données de l'Écriture la conception de Théodore de Mopsueste et de Nestorius. Dans ce but, il mit sous les yeux du lecteur une liste de textes parmi lesquels : *Et verbum caro factum est; Ego et Pater unum sumus; Qui descendit ipse est et qui ascendit; Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent; Proprio filio suo non pepercit; Misit Deus Filium suum.* Il observa que, dans tous ces textes, des actes ou des faits propres à la nature humaine du Sauveur

1. Hugues, *Summa sent.*, 1. 17, M. 176. 76. Pierre Lombard, *Sent.* 3. d. 17. 1-3; saint Thomas, *Summa*, 3. qu. 18. 1.
2. *Summa*, 3. qu. 48 et 49.
3. *Summa philosophica*, 4. 27.
4. *Ibid.*, 4. 28 à 33.

étaient attribués à la personne divine du Fils éternel de Dieu. Il montra alors que l'Écriture n'aurait pu tenir ce langage, si Notre-Seigneur n'avait été qu'un homme favorisé de la présence du Verbe, et il conclut que la thèse nestorienne était condamnée par les textes révélés [1]. Comme le dogme de la Trinité, le dogme de l'Incarnation doit à saint Thomas la meilleure attestation scripturaire qu'il ait rencontrée au moyen âge.

1. *Summa philosophica*, 4. 34.

CHAPITRE IV

LA CONDITION PRIMITIVE DE L'HOMME. — LE PÉCHÉ ORIGINEL. — LA GRACE.

I

Dans les études que firent les scolastiques sur la condition primitive de l'homme, la théologie scripturaire n'occupa qu'une place accessoire, et pour ainsi dire infime. Ils prouvèrent par le texte de saint Paul : *Et per peccatum mors*, que le corps de notre premier père n'était pas sujet à la loi de la mort [1]. La parole : *Crescite et multiplicamini*, démontra que l'état d'innocence comportait le mariage et l'œuvre de la génération [2]. On pourrait encore relever trois ou quatre autres passages bibliques de moindre importance; par exemple la formule : *Praesit piscibus maris et volatilibus coeli*, d'où l'on inféra l'empire absolu d'Adam sur tous les animaux [3]; le texte : *Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia*, d'où l'on déduisit, à l'exemple de saint Augustin, que le premier homme avait une science universelle [4]. Et c'est tout [5]. Dans sa

1. Saint Thomas, *Summa theol.*, 1. 97. 1. Durand, *In Sent.*, 2. 19, qu. 1, cite ce texte et celui de la Genèse : *In quo enim die comederis ex eo, morte morieris.* Scot, *In Sent.*, 2. 19, n. 1, cite aussi le mot de saint Paul (Rom. 8. 10) : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum.* Pierre Lombard (*Sent.*, 2. 19. 1) ne donne que ce dernier texte qui est amené sous sa plume par une citation de saint Augustin.
2. *Summa theol.*, 1. 98. 2. Durand, *In Sent.*, 2. 20. 1.
3. *Summa theol.*, 1. 96. 1.
4. *Summa theol.*, 1. 94. 3.
5. On fait ici abstraction de certaines dissertations étrangères à la théologie proprement dite, comme celle qui a trait à la situation du paradis terrestre, etc.

thèse sur la grâce, accordée, en même temps que l'existence, à notre père commun, le docteur angélique mentionne bien l'endroit de l'Ecclésiastique où on lit : *Deus fecit hominem rectum;* mais lui-même nous avertit de ne pas accorder à cette preuve une valeur absolue [1]. Ce fut surtout à la lumière de la Tradition et des convenances théologiques que les docteurs du moyen âge décrivirent l'état de l'homme avant sa chute. D'ailleurs, une partie considérable de leurs efforts se dépensa à fournir des explications sur lesquelles l'Écriture gardait un mutisme absolu.

Quand apparurent les premières *Sommes,* Abélard venait de présenter sa théorie du péché originel, d'après laquelle nous n'héritons de notre premier père que les peines dues à son péché. Il fut presque universellement abandonné [2]. C'est ce qui explique que les docteurs du douzième siècle, après avoir prouvé la transmission de la faute d'Adam à sa postérité, firent une thèse spéciale, pour démontrer que la souillure apportée par chacun de nous en naissant est un péché proprement dit. Le premier point fut établi à l'aide du texte de saint Paul : *Per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum* [3]. Quant au second point, Hugues crut pouvoir le mettre en évidence au moyen du même témoignage, auquel il adjoignit cet autre endroit de l'*Épître aux Romains : Per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi* [4]. Il fit remarquer que l'apôtre saint Paul n'aurait pas pu parler ainsi, si nous n'héritions que des peines encourues par Adam coupable. Roland apporta, dans le même but, la parole : *Ut destruatur corpus peccati,* qui lui sembla prouver que le baptême remettait un péché proprement dit et non une simple peine [5]. En revanche, Pierre Lombard, qui pourtant aimait à suivre l'abbé de Saint-

1. *Summa theol.,* 1. 95. 1. Le saint docteur apporte le même texte dans un autre endroit (1. 91. 3) pour prouver que le corps humain est convenablement organisé.

2. Voir : Turmel, *Histoire du dogme du péché originel,* « Revue d'Histoire et de Littérature religieuses », 1902, p. 516 et suiv.

3. Hugues, *Summa Sent.,* 3. 10, M. 176. 105. Pierre Lombard, *Sent.* 2. dist. 30. 1. Roland, dans Gietl, *Die Sentenzen Rolands,* p. 129.

4. *Summa sent.,* 3, 11, M. 176. 106.

5. *Die Sentenzen Rolands,* p. 135.

Victor l'abandonna dans cette circonstance [1]. Il opposa à Abélard l'autorité de la Tradition : il ne lui opposa pas d'autre preuve et il ne fit usage de l'Écriture que contre les pélagiens. Il est juste toutefois de noter que l'attitude du Maître des *Sentences* resta sans écho. Parmi les preuves que Alexandre de Halès donna du péché originel, nous trouvons les trois textes : *Per unum hominem...; Eramus natura filii viae; Nisi quis renatus fuerit* [2]... Les deux premières de ces attestations scripturaires reparaissent dans la *Somme théologique* [3]. Toutes trois sont utilisées par saint Bonaventure [4]. Duns Scot fait appel aux maximes de saint Paul : *Per unum hominem...; per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi* [5]. Et Durand, qui souligne la formule : *In quo omnes peccaverunt*, lui associe le célèbre verset des psaumes : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum* [6]. On le voit, tous les docteurs du moyen âge, sauf Pierre Lombard, demandèrent à la Bible la preuve de l'existence du péché originel. Ajoutons qu'ils ne lui demandèrent pas d'autre renseignement sur ce dogme. Car, dans leurs spéculations sur l'essence de la tache originelle, ils ne s'inspirèrent que de la Tradition ou du raisonnement théologique. Et ce fut exclusivement à ces deux écoles qu'ils se mirent, quand ils eurent à expliquer la propagation du péché héréditaire ainsi que les rapports de la nature déchue avec la nature pure.

II

La doctrine de la chute et celle du péché originel purent être traitées didactiquement en dehors de toute controverse retentissante [7]. Il n'en alla pas de même dans le domaine de la

1. *Sent.* 2. 30. 6. Au n. 3 il apporte l'Écriture, mais contre les pélagiens et non contre Abélard.
2. *Summa theologiae*, pars 2. qu. 105 (en réalité 106), memb. s.
3. *Summa theol.*, 1ª. 2ᵃᵉ, qu. 81. 1 et 3.
4. *In Sent.*, 2 dist. 30, art. I, qu. 2.
5. *In Sent.*, 2. 30, qu. N. 2.
6. *In Sent.*, 2. 30, qu. 2.
7. Durand, qui essaya de défendre la doctrine d'Abélard, ne rencontra aucun écho : Turmel, *loc. cit.*, 1903, p. 1 et suiv.

grâce. Ici les doctes et paisibles investigations de la scolastique furent précédées de violents débats, qui troublèrent l'Église de France pendant une partie du neuvième siècle. On devine que nous voulons parler de la controverse de la prédestination.

Au commencement de l'année 848, l'archevêque de Mayence, Raban Maur, dénonça avec effroi au comte de Frioul un moine raisonneur, dont les prédications extravagantes portaient le trouble et le découragement dans les âmes. « Si l'on en croit le bruit public, dit-il, un prétendu savant, du nom de Gottescalc, s'est installé sur vos terres et s'est mis à enseigner que la prédestination fait violence à l'homme. Selon lui, quiconque n'est pas prédestiné à la vie, s'efforcera vainement d'arriver au salut. Vainement il gardera une foi pure et pratiquera les bonnes œuvres : en vertu de la prédestination il est condamné par Dieu à se perdre [1]... » Ainsi débuta la controverse prédestinatienne, qui devait troubler l'Église de France pendant une douzaine d'années.

On n'a pas à raconter ici comment Gottescalc fut condamné à Mayence (848). On n'a pas non plus à faire de longues recherches sur l'exactitude de l'acte d'accusation qu'on vient de lire. Disons seulement que le moine raisonneur enseignait la prédestination « antécédente », et que Raban a fixé son attention moins sur la doctrine elle-même que sur ses conséquences.

Nous allons bientôt entendre les partisans de Gottescalc exposer les autorités scripturaires de la doctrine prédestinatienne. Mais Gottescalc lui-même semble s'être appuyé avant tout sur les Pères. Du moins sa *Confessio* est composée exclusivement de références patristiques [2] et sa *Confessio prolixior* n'emprunte à l'Écriture que quelques textes sans importance [3]. Mais Raban, pour le réfuter, demanda à la Bible le secret du gouvernement divin. Le *Deutéronome* lui apprit que Dieu s'était engagé à récompenser tous ceux qui pratiqueraient ses commandements et travailleraient à lui plaire. Il lut dans les

1. *Ep.* 6, M. 112. 1554.
2. *Confessio*, M. 121. 347.
3. *Confessio prolixior*, M. 121. 349 et suiv. Voir : p. 351-354.

Psaumes que l'homme, qui veut vivre et goûter des jours heureux, doit mettre un frein à sa langue, s'écarter du mal et faire le bien. Il entendit le Seigneur dire à Ézéchiel : « Je ne veux pas la mort de l'impie ; je veux qu'il change de voie et qu'il vive... L'impie lui-même condamné à mort, s'il fait pénitence de son péché, s'il pratique la justice et restitue le produit de ses rapines, l'impie lui-même vivra et ne mourra pas. » Il entendit Isaïe, Jérémie, Daniel, Osée, Joël et les autres prophètes, promettre le salut à tous ceux qui renonceraient au péché. Il retrouva la même doctrine dans les livres sapientiaux. Bref, il constata que l'Ancien Testament tout entier, bien loin d'enseigner le prédestinatianisme, subordonnait les récompenses et les peines de l'autre vie au bien et au mal accomplis pendant la vie actuelle [1]. Passant alors au Nouveau Testament, il y releva ces paroles du Sauveur dans l'Évangile : « Entrez par la voie étroite, car large est la porte et spacieuse est la voie qui conduit à la perdition... Ce n'est pas celui qui dit : Seigneur, Seigneur ! qui entrera dans le royaume des cieux? mais celui qui fera la volonté de mon Père qui est dans le ciel, c'est celui-là qui entrera dans le royaume des cieux... Le Fils de l'homme viendra dans la gloire du Père avec ses anges, et il rendra à chacun selon ses œuvres... Veillez et priez ! » Il y releva également ces paroles de saint Paul : « Que le péché ne règne pas dans votre corps mortel de manière à obéir à ses désirs : ne faites pas de vos membres des armes d'iniquité. » Et celles-ci de saint Jacques : « Que servira, mes frères, à quelqu'un d'avoir la foi s'il n'a pas les œuvres? Est-ce que la foi pourra le sauver? Approchez du Seigneur et il s'approchera de vous... Purifiez vos mains, pécheurs ! purifiez vos cœurs, hypocrites !... et le Seigneur vous élèvera au jour de la tribulation. » Il signala dans saint Pierre et dans saint Jean des déclarations analogues [2]. Alors, arrivant à la conclusion, il s'écria : « Comment donc ces hommes frivoles osent-ils prétendre que la foi et les bonnes œuvres ne servent de rien à qui n'est pas prédestiné ! La prédestination ! mais elle est le don de la vie et non un décret de

1. *Ep.* 5, M. 112. 1533-1537.
2. *Ibid.*, p. 1537-1540.

perdition... Il y a une prédestination pour le bien, mais il n'y en a pas pour le mal. Aussi l'apôtre a dit : Ceux qu'il a prévus, il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils ; et ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés... Mais remarquez bien qu'il dit : ceux qu'il a prédestinés il les a appelés ; et non : ceux qu'il a prédestinés il les a damnés [1]. » Et pour compléter sa démonstration, Raban fit appel au texte suivant de saint Paul : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés [2]. »

Né en 776, l'évêque de Mayence était, en 848, arrivé à un âge où l'on redoute tout ce qui trouble le repos. Ayant appris que Gottescalc avait été ordonné prêtre à Reims, il l'expédia immédiatement à Hincmar, et se déchargea sur ce prélat du soin de régler la question du prédestinatianisme. Le puissant métropolitain de Reims mena cette affaire avec la vigueur et l'énergie qui lui étaient habituelles. A peine arrivé dans la ville où il avait été ordonné, le moine saxon fut condamné par le concile de Kiersy, puis fouetté, puis jeté en prison (849). Quand il eut procédé aux mesures de police qui lui paraissaient nécessaires, Hincmar crut devoir faire œuvre de docteur. Sur ses instances, Scot Érigène et Pardulus réfutèrent les théories de Gottescalc ; lui-même prit la plume et écrivit dans le même but, outre diverses lettres, deux traités de longue haleine intitulés : *De praedestinatione,* dont le second seul nous est parvenu. Mais Scot Érigène emprunta ses armes presque uniquement à la dialectique ; quant aux travaux de Pardulus ils ont disparu. Seul, le *De praedestinatione* de Hincmar doit donc attirer ici notre attention. Et lui-même ne la retient pas longtemps. Ce livre est en effet, avant tout, un recueil de références patristiques. Les textes scripturaires n'y apparaissent qu'à de rares intervalles, pour être soustraits à la mainmise des prédestinatiens. Nous apprenons, par exemple, que l'endroit de l'*Épître aux Romains* où saint Paul a recours à la comparaison du potier n'enseigne pas la prédestination à l'enfer [3]. La raison qu'en donne Hincmar est que cette prédestination répugne à la justice

1. *Ep.*, p. 1540.
2. *Ibid.*, p. 1553. Voir aussi : *Ep.* 4, p. 1526.
3. *De praedestinatione*, 7, M. 125. 93.

divine. Il nous explique ailleurs que les décrets de Dieu sont fondés sur sa prescience, et que l'on doit éclairer par ce principe tels textes des *Proverbes* et de l'*Ecclésiastique* qui semblent présenter le Seigneur comme prédestinant l'impie au supplice [1].

Mais pendant que Raban Maur et Hincmar condamnaient la doctrine de Gottescalc, plusieurs évêques et docteurs prenaient ouvertement parti pour elle. Ratramne de Corbie, Loup de Ferrières, Prudence, évêque de Troyes, Rémi, évêque de Lyon, enseignèrent que Dieu ne veut pas le salut de tous les hommes; que le Sauveur n'a pas répandu son sang pour tous ; et que certains hommes étaient prédestinés — non pas sans doute au péché — mais à l'enfer, comme d'autres étaient prédestinés au ciel. Eux aussi, tout autant que Raban Maur, crurent avoir l'appui de l'Écriture. Le premier de tous (849), Prudence dressa la liste des textes inspirés qui lui semblaient enseigner le particularisme de la grâce. Il cita d'abord les paroles de la Cène. « C'est à la Vérité toute-puissante, dit-il, c'est à la Vérité incarnée de nous dire si le sang du Fils de Dieu a été répandu pour tous les hommes, ou seulement pour quelques-uns, c'est-à-dire pour les prédestinés... Matthieu raconte que le Sauveur, après avoir pris le calice et rendu grâces, dit : Buvez en tous, ceci est le sang du Nouveau Testament, qui sera répandu *pour beaucoup*. On lit également dans Marc : qui sera répandu *pour beaucoup*. Dans Luc : ... qui sera répandu *pour vous*... Ainsi donc la Vérité n'a pas dit : « pour tous » mais « pour beaucoup [2] ». Après avoir commenté les paroles de la Cène, l'évêque de Troyes parcourut l'Ancien Testament. Il y remarqua ce texte de l'*Ecclésiaste :* « Personne ne peut sauver ce que Dieu a perdu »; cet autre des *Psaumes :* « Il n'a pas agi de la sorte à l'égard de toutes les nations » ; et l'endroit de l'*Ecclésiastique* qui montre Dieu élevant les uns, humiliant les autres, sanctifiant ceux-ci, maudissant ceux-là, traitant les hommes à sa guise comme le potier traite l'argile [3]. Arrivé au

1. *De praedestinatione*, p. 106.
2. *Epist. ad Hincmarum et Pardulum*, 3, M. 115. 976.
3. *Ibid.*, 4, p. 977.

Nouveau Testament, il cita ces paroles du Sauveur : « Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que vous m'avez donnés. Personne ne peut venir à moi, si mon Père qui m'a envoyé ne l'attire ; — Le Fils vivifie qui il veut ; — Si Tyr, Sidon et Sodome avaient vu les miracles qui ont été faits à Corozaïn, Bethsaïde et Capharnaüm, elles auraient fait pénitence sur le cilice et la cendre. » — Il cita également le texte de saint Matthieu qui montre dans les Juifs du temps du Sauveur l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe : « Aveuglez ce peuple, fermez ses oreilles, pour qu'il ne voie pas, qu'il n'entende pas, qu'il ne se convertisse pas. » — Il rapporta enfin ces paroles de saint Paul : « Dieu a pitié de qui il veut et il endurcit qui il veut... O homme ! qui es-tu pour répondre à Dieu ? Est-ce que l'argile dit au potier : pourquoi m'as-tu fait ainsi [1] ? » — Toutes ces déclarations de l'Écriture parurent à Prudence inconciliables avec l'universalisme de l'appel au salut. Il termina son enquête scripturaire par cette conclusion : « Ce que Dieu n'a pas fait, il ne l'a pas voulu ; et ceux qu'il ne sauve pas, il ne veut pas les sauver. En cela il agit d'après un jugement très mystérieux et très profond, mais très juste [2]. » Quant à l'objection que sa thèse rencontrait dans le texte de l'Apôtre : *Deus vult omnes homines salvos fieri*, il la résolut en faisant appel à l'autorité d'un illustre docteur : « Vous n'ignorez pas, dit-il, que saint Augustin propose de ce passage trois interprétations. Selon lui le mot *omnes* signifie, ou bien que Dieu sauve *tous* ceux qu'il veut sauver ; ou bien qu'il prend ses élus dans *toutes* les conditions ; ou bien encore qu'il nous fait désirer à *nous* le salut de *tous* les hommes. Quoi qu'il en soit, on doit donner à *omnes* un sens spécial et non un sens général. Autrement, que deviendrait la toute-puissance de Dieu qui lui permet de faire tout ce qu'il veut ?... S'il ne fait pas les choses qu'il veut faire, il n'est plus tout-puissant. Peut-on s'arrêter à une pareille pensée [3] ? »

Tel fut le plaidoyer de Prudence. Nous le retrouvons, en tout ou en partie, dans divers écrits de ses contemporains. Dans

1. *Epist. ad Hincmarum et Pardulum*, 4, p. 978 et 979.
2. *Ibid.*, 4, p. 979. Noter, au milieu de ce texte la formule : « omnes homines vult salvos fieri » qui est une interpolation manifeste.
3. *Ibid.*, 3, p. 977.

la vaste compilation patristique qu'il composa pour la défense de Gottescalc, Ratramne inséra çà et là quelques attestations scripturaires, telles que les suivantes : Dieu a pitié de qui il veut et il endurcit qui il veut. Considérez les œuvres de Dieu ; personne ne peut corriger celui qu'il a rejeté. Est-ce que le potier ne peut pas tirer de la même argile un vase d'honneur et un vase d'ignominie? — Loup de Ferrières expliqua qu'on ne devait pas entendre le texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri,* comme si le Seigneur avait le désir de sauver tous les hommes, mais ne pouvait le réaliser à cause de certains obstacles. Puis il proposa les trois interprétations qu'on a vues plus haut. Rémi recueillit tous les passages de l'Ancien et du Nouveau Testament qui lui parurent favoriser la doctrine de Gottescalc [1]. Mais ces écrivains — au moins les deux derniers — utilisèrent le travail de l'évêque de Troyes. Quant à Ratramne, il s'est presque exclusivement cantonné dans l'étude des Pères et n'a fait qu'effleurer les textes bibliques. C'est Prudence qui a construit la preuve scripturaire du prédestinatianisme, comme c'est Raban Maur qui a donné ses appuis scripturaires à la doctrine opposée.

Les conciles qui essayèrent de mettre fin à la controverse prédestinatianiste ne firent à peu près jamais appel à la théologie scripturaire. Ils ne rentrent donc pas dans le cadre de cette étude. Disons simplement que les prédestinatiens, qui d'abord affichaient une attitude agressive, se virent bientôt obligés de céder du terrain. Au concile de Sens (853), Prudence n'osa plus dire que le Sauveur était mort uniquement pour les prédestinés, et, sans aller jusqu'à l'universalisme, il étendit le bienfait de la rédemption à tous les croyants [2]. Au concile de Savonières (859), Rémi fit de nouvelles concessions [3]. Enfin à Toucy (860), Hincmar réussit à faire approuver sa doctrine. Il

---

1. Voir Lupus, *De tribus quaestionibus*, M. 119. 636; Remi, *Liber de tribus epistolis*, n. 13, M. 121. 1006 à 1010; *De tenenda scripturae veritate*, 12, M. 121. 1116; Ratramne, *De praedestinatione Dei*, 2, M. 121. 59.

2. Prudence, *Epistola tractoria*, 3, M. 115. 1366. Voir : Hefele, *Conciliengesch.*, 4. 180.

3. Nous tenons ce renseignement de Hincmar, *Epistola ad regem*, en tête de son *De praedest.*, M. 125. 66.

est vrai que l'habile métropolitain usa de diplomatie. Il écarta avec soin de son mémoire les questions les plus irritantes et passa notamment sous silence le problème de la prédestination. Mais personne ne fut dupe de ses ménagements. Tout le monde comprit que sa lettre synodale condamnait tacitement la prédestination à l'enfer. Le parti de Gottescalc était vaincu[1].

III

Quand, trois siècles plus tard les scolastiques reprirent l'étude de la grâce, ils choisirent d'abord pour guide saint Augustin. Hugues et Pierre Lombard résumèrent la doctrine de l'évêque d'Hippone. Or l'auteur du *De praedestinatione sanctorum* avait donné à ses thèses une large base scripturaire, et on ne pouvait guère lui emprunter ses idées sans lui emprunter ses références. Hugues et Pierre Lombard donnèrent donc la liste des textes bibliques qui mettent en relief le rôle de la grâce dans l'œuvre du salut. Le travail de l'abbé de Saint-Victor n'est qu'une ébauche imparfaite[2]; seul l'exposé des *Sentences* mérite de fixer l'attention. On y retrouve tous les textes sur lesquels saint Augustin s'était jadis appuyé pour prouver que la grâce prévient le libre arbitre et le fait vouloir le bien; que la foi est l'œuvre de la grâce; et que la volonté sans la grâce peut éprouver un certain désir du bien, mais non cette délectation qui seule le fera passer à l'acte[3].

On en resta là jusqu'au treizième siècle. Avec Alexandre de Halès cet état de choses changea. Alors la doctrine de la

1. Hincmar, Ep. 21, M. 126. 122; Harduin, *Acta conciliorum*, 5. 511.

2. *Summa Sentent.*, 3. 7, M. 176. 99 et suiv.. Il fait appel aux textes : « Et gratia (on lit aujourd'hui *misericordia*) ejus praeveniet me (ps. 58. 10); *Gratia Dei sum id quod sum* (1 Cor 15. 10); *Operatur velle et perficere* (Phil., 2. 13).

3. *Sent.*, 2, 26 et suiv.. Aux textes cités par Hugues, il ajoute: *Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei* (Rom., 9. 16); *Justificati ergo ex fide* (Rom., 5. 1); *justificati gratis per gratiam ipsius* (Rom., 3. 24); *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid quasi a nobis* (II. Cor., 3. 5.); *Concupivit anima mea desiderare* (Ps. 118. 20), etc. Il conclut de ce dernier texte, avec saint Augustin, que l'âme peut avoir par elle-même le désir de la vraie délectation du bien, mais non cette délectation elle-même.

grâce *habituelle* fit son apparition [1], et il y eut une entente presque générale pour restreindre la nécessité de la grâce en étendant la sphère des pouvoirs de la nature. En d'autres termes, un progrès fut réalisé et ce progrès fut accompagné d'une réaction contre l'augustinisme, réaction qui, on va le voir à l'instant, rencontra un illustre adversaire. La doctrine de la grâce habituelle ne donna lieu à aucune recherche biblique. Il n'en fut pas ainsi du mouvement anti-augustinien. On admettait que l'homme peut observer la loi naturelle par ses propres forces, et qu'il peut se disposer de lui-même à la grâce. On voulut s'appuyer sur l'Écriture. Hâtons-nous de dire que les investigations ne furent pas longues. On trouva les preuves dont on avait besoin dans les textes qui s'étaient dressés devant la théorie augustinienne comme des objections à résoudre. Durand prouva par le texte : *Hominis est animam praeparare*, que l'homme peut, par le seul usage de son libre arbitre, se disposer à la grâce [2]. Il démontra également, par la célèbre parole de saint Paul : *Gentes... naturaliter quae legis sunt faciunt*, que nous trouvons en nous les forces nécessaires pour observer les préceptes divins [3]. Quant aux textes qui proclamaient la nécessité de la grâce, on expliqua qu'ils avaient en vue le bien surnaturel [4].

Durand semble s'être soucié médiocrement de la tradition augustinienne. Saint Thomas lui était resté plus fidèle. Non pas que le docteur angélique ait constamment parlé comme l'évêque d'Hippone. Dans ses premières années il se laissa entraîner par le courant qu'avait créé Alexandre de Halès. A preuve, l'endroit du commentaire sur les *Sentences* où le texte : *Convertimini ad me et ego convertar ad vos* est apporté pour prouver que l'homme peut se préparer par lui-même à recevoir la grâce [5]. Mais l'étude modifia ses idées : la *Somme* contient la doctrine que l'on vient de rencontrer dans Pierre Lombard, et cette doc-

---

1. Alexandre est le premier à parler de la grâce habituelle (*Summa theologiae*, 3. qu. 69 membr. 2. art. 1).
2. *In Sent.*, 2. 28, qu. 5, n. 3 et 7.
3. *In Sent.*, 2. 28, qu. 4.
4. Voir : Durand, *In Sent.*, 2. 28, qu. 2 et 4.
5. *In Sent.*, 2. 28, qu, 1, art. 4.

trine est appuyée sur les textes bibliques que le Maître des *Sentences* avait puisés dans saint Augustin. On y lit bien aussi les passages suivants de l'Écriture : *Convertimini ad me et ego convertar ad vos. — Deus dat Spiritum bonum petentibus se. — Hominis est animam praeparare. — Gentes quae legem non habent naturaliter ea quae legis sunt faciunt.* Mais ces maximes, qui semblent enseigner que la grâce est donnée au mérite ou du moins aux bonnes dispositions, et que l'homme peut sans elle observer la loi morale, ces maximes, dis-je, sont des objections que le docteur angélique entreprend de résoudre. Et il les résout en observant que l'Écriture, dans les endroits en litige, considère l'homme, non laissé à ses propres forces, mais nourri du secours de la grâce, et donc qu'elle nous apprend à mettre à profit le don de Dieu, mais non à nous passer de lui [1].

---

1. *Summa theol.*, 1. 2. qu. 109 à 114.

CHAPITRE V

LA MARIALOGIE.

I

Au neuvième siècle, le dogme de la virginité perpétuelle de Marie était depuis longtemps muni de ses bases scripturaires. Les docteurs n'eurent qu'à reproduire les textes que nous avons déjà rencontrés chez les Pères. Si nous ouvrons la *Somme théologique*, nous y lisons que la virginité *ante partum* est prouvée par la formule d'Isaïe : *Ecce virgo concipiet*[1] ; que les mots : *et pariet filium* établissent la virginité *in partu*[2] ; enfin que la virginité *post partum* est attestée dans ce texte d'Ézéchiel : *Porta haec clausa erit et non aperietur et vir non transibit per eam*[3]. Et cette démonstration, qui est empruntée aux Pères se retrouve partout.

Le dogme de la maternité divine de Marie était aussi solidement assis dans la conscience chrétienne que le dogme de sa virginité perpétuelle. Mais, jusqu'à quel point se rattachait-il à l'Écriture? Saint Thomas répondit à cette question avec une précision toute scolastique. Il avoua que la maternité divine n'est pas « expressément » mentionnée dans l'Écriture; mais il en trouva néanmoins une attestation équivalente dans l'endroit de saint Matthieu où la Vierge est appelée « la mère de Jésus », ainsi que dans le texte de saint Paul qui dit que le Christ « né des Juifs, selon la chair, est Dieu au-dessus de tout[4] ».

---

1. *Summa*, 3. 28. 1.
2. *Summa*, 3. 28. 2.
3. *Summa*, 3. 28. 3.
4. *Summa*, 3. 35. 1. ad 1 : «... licet non inveniatur expresse in Scripturis

Et, pour prouver cette équivalence, il observa que, Jésus étant appelé Dieu par saint Jean, la mère de Jésus est nécessairement la mère de Dieu, et que le Dieu suprême dont parle l'apôtre a une mère qui ne peut être que Marie, puisqu'il est présenté comme sorti du peuple juif.

On sait que les autres privilèges de la sainte Vierge vécurent plus ou moins longtemps d'une vie latente, et que leur éclosion provoqua des sentiments de surprise parfois même d'aversion. Nous n'avons ici ni à retracer ni même à esquisser l'histoire des controverses marialogiques du moyen âge. Voyons seulement la place qu'y occupa la démonstration scripturaire.

II

A l'époque carolingienne, on commença à agiter dans les monastères la question de l'assomption corporelle de la sainte Vierge. Elle reçut deux solutions : l'une, négative, qui est représentée par une prétendue lettre de saint Jérôme adressée à Paula et à Eustochium [1], et par un sermon d'origine inconnue [2] ; l'autre, positive, qui a pour témoin un traité attribué à saint Augustin [3]. Mais les adversaires de la résurrection de Marie se bornèrent à observer que ce miracle n'avait aucune attestation sérieuse, et que la mère du Sauveur avait pu recevoir au ciel les honneurs dus à sa haute dignité sans que son corps sortît du tombeau. De leur côté, les partisans de l'assomption corporelle avouèrent qu'il n'en était question dans aucun endroit de l'Écriture [4].

Vers le même temps, une discussion s'éleva, non sur le dogme lui-même de la virginité *in partu,* mais sur l'interprétation de ce dogme. Le Sauveur était-il sorti du sein de Marie par la voie ordinaire? Ou bien avait-il imité le rayon de lumière qui

---

dictum quod beata Virgo sit mater Dei, invenitur tamen expresse in Scriptura quod Jesus Christus est verus Deus... et quod beata Virgo est mater Jesu Christi... »

1. On la trouve à la suite des œuvres de saint Jérôme, *Ep.* 9, M. 30. 122.

2. C'est le sermon 208 de l'appendice de saint Augustin, M. 39. 2129. Au dire des Bénédictins, il serait soit de Fulbert de Chartres, soit de Ambroise Autpert.

3. *De assumptione beatae Mariae Virginis*, M. 40. 1141.

4. *De assumptione...* 2 M. 40. 1144.

traverse le cristal? Tel était le problème agité dans certains monastères de Germanie. Apprenant que les sympathies allaient à la seconde opinion, Ratramne entreprit de la combattre. Il écrivit, dans ce but, le *De nativitate Christi*, où il s'efforça de démontrer que rejeter la naissance du Christ par la voie ordinaire, c'était se mettre en opposition avec le texte de saint Luc : *Adaperiens vulvam*[1]. Il ajouta du reste que son sentiment respectait l'intégrité absolue de la sainte Vierge[2]. Mais le livre de Ratramne fit scandale. Pour rassurer les esprits troublés, Paschase Radbert composa le traité *De partu virginis* où il établit que la naissance du Sauveur avait dû se faire en dehors des lois naturelles[3]. Son procédé de démonstration fut, avant tout, rationnel et consista à affirmer que l'intégrité des organes — à laquelle Ratramne faisait profession de croire — eût été inévitablement lésée par une naissance conforme au cours naturel des choses[4]. Mais il fallait répondre au texte : *Adaperiens vulvam*. Paschase fit observer que saint Luc avait été conduit à employer cette formule par une citation de l'Ancien Testament, uniquement destinée à expliquer comment le Sauveur avait été présenté au temple en qualité de premier-né. Il déclara donc que l'expression dont Ratramne se faisait un rempart était venue accessoirement sous la plume de l'évangéliste, et qu'on ne devait y attacher aucune importance[5].

Disons en terminant que les deux petites querelles dont on vient de lire le résumé n'eurent pas de suite. La doctrine de l'assomption corporelle de Marie fut unanimement admise, à partir du douzième siècle, non sans doute à titre de dogme, mais comme une pieuse croyance. Quant à Ratramne, il n'obtint guère que le suffrage de Durand[6].

---

1. *De nativitate Christi*, 4, M. 121. 87. Il objecte également (1 et 4, p. 83 et 87) que la prophétie d'Isaïe présente la Vierge, non seulement comme concevant, mais comme enfantant son fils. Mais on voit par la réponse de Paschase Radbert que le texte : *Adaperiens vulvam* était son principal argument.

2. *Ibid.*, 2, p. 84.

3. *De partu virginis*, M. 120. 1367.

4. *Ibid.*, 1382. Cependant il invoque le texte : *Generationem ejus quis enarrabit !* (p. 1372 et 1373).

5. *Ibid.*, p. 1375 à 1378.

6. DURAND, *In Sent.*, 4. 11, quaest. 6. 11, p. 341[3] édit. 1563. Par contre :

III

Dans la lettre qu'il écrivit aux chanoines de Lyon, pour les détourner de célébrer la fête de la conception de la sainte Vierge, saint Bernard leur objecta, entre plusieurs autres arguments, le suivant : « Parmi les enfants des hommes, quelques-uns — oh! très peu — ont eu le privilège de naître dans la sainteté. Mais être conçu dans la sainteté, c'est une faveur qui a été réservée à Celui qui est venu sanctifier les hommes. Lui excepté, il n'est aucun enfant d'Adam à qui ne s'applique la parole du psalmiste : *In iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea.* » Ainsi s'exprime saint Bernard dans sa *Lettre aux chanoines de Lyon*[1]. On remarquera que le grand abbé de Clairvaux fait appel à l'Ecriture incidemment et comme en passant. C'est qu'en effet son attention est concentrée sur un autre point. Ce qui le préoccupe surtout c'est de prouver, à l'aide des principes de la théologie, qu'une conception miraculeuse peut seule échapper à la loi du péché originel. Mais, telles qu'elles sont, les lignes qui précèdent contiennent la première objection scripturaire qu'ait rencontrée sur son chemin la croyance à l'immaculée conception.

Les docteurs qui, à la suite de saint Bernard, crurent devoir soumettre la sainte Vierge à la loi du péché originel, au lieu de s'appuyer sur l'endroit des psaumes qu'on vient de voir, invoquèrent plutôt le texte : *In quo omnes peccaverunt.* « Tous pèchent en Adam », lisons-nous dans saint Bonaventure, qui fait ici allusion à la parole de saint Paul. « Or, ajoute le séraphique docteur, ceci vient de ce que nous sommes sortis d'Adam par la voie séminale. Si donc la Vierge est venue au monde par la même voie, elle a dû, semble-t-il, contracter le péché comme tout le monde[2]. » Durand se retrancha, lui aussi, derrière l'autorité de l'apôtre pour dénier à Marie le privilège d'une con-

---

Abélard, *Serm.* 5, M. 178. 419; saint Thomas, *Summa*, 3. 28. 2 ad 1, *Compendium theol.* 225; saint Bonaventure, *Breviloquium*, 4. 3, expliquent comme Paschase le texte : *Adaperiens vulvam.*

1. *Ep.* 174. 8.
2. *In Sent.* 3 dist. 3, pars 1, art. 1, qu. 2.

ception immaculée ; « car, fit-il observer, qui dit *tous* n'excepte personne[1] ». Et, quand Duns Scot entreprit de réconcilier la scolastique avec le sentiment commun des fidèles, la première objection qu'il eut à résoudre fut le texte : *In quo omnes peccaverunt*[2].

Du côté opposé, on différa quelque temps à chercher un appui dans l'Écriture. Saint Bernard, qui mentionne pour les réfuter les arguments de ses adversaires, ne s'objecte aucun texte biblique ; ce qui prouve que, de son temps, les partisans de l'immaculée conception n'avaient pas encore donné une base scripturaire à leur croyance. Il n'en était déjà plus de même vingt ans après la mort de l'illustre docteur. A cette date, en effet, Nicolas de Saint-Alban écrivait sa *Lettre à Pierre de Celles*, dans laquelle il réclamait en faveur de l'immaculée conception le texte : *Surge in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae*[3]. Toutefois Nicolas n'accorda à cet argument qu'une place accessoire. Plus tard, Duns Scot, se renferma exclusivement dans le domaine de la Tradition et de la raison théologique ; ou, s'il en sortit, ce fut uniquement pour résoudre l'objection tirée du texte : *In quo omnes peccaverunt*[4]. En somme, jusqu'au seizième siècle, la théologie scripturaire de l'immaculée conception n'exista qu'à l'état de germe.

IV

Du onzième au douzième siècle, la dévotion à Marie prit un essor considérable, dont nous avons l'irrécusable preuve dans les écrits de Fulbert, de Pierre Damien et surtout de saint Bernard. On se plut à célébrer les grandeurs de celle qui avait donné au monde le Sauveur, et, pour appuyer les éloges que l'on décernait

---

1. *In Sent.* 3, dist. 3, qu. 1 : « qui dicit omnes nihil excipit ».
2. *In Sent.* 3 dist. 3, qu. 1, n. 1 et 14. Il résout l'objection dans les termes suivants : « Omnes naturaliter propagati ab Adam sunt peccatores, hoc est, ex modo quo habent naturam ab Adam habent unde careant justitia debita nisi eis aliunde conferatur. »
3. Parmi les lettres de Pierre de Celles, Ep. 172, M. 202. 621.
4. Il répond (*loc. cit.*, n. 14) que la Sainte Vierge tombe sous la loi formulée par saint Paul, en ce sens qu'elle a contracté la « dette » du péché sans toutefois contracter le péché lui-même.

à la sainte Vierge, on rappela fréquemment ces paroles de l'ange : *Ave, gratia plena... Spiritus Sanctus superveniet in te*[1]... Mais, quand on passe de ces effusions oratoires aux dissertations proprement dites, quand on lit Hugues ou Pierre Lombard, on constate une sobriété qui étonne. L'abbé de Saint-Victor et l'auteur des *Sentences* ne parlent de la mère du Sauveur que pour expliquer comment le Saint-Esprit la purifia du péché au moment où il descendit en elle dans le mystère de l'incarnation[2]. Il faut attendre le treizième siècle pour voir apparaître un exposé didactique de la sainteté de Marie. Alexandre de Halès l'a inauguré, mais saint Thomas est son meilleur interprète.

Le docteur angélique enseigna d'abord que Marie fut sanctifiée pendant le cours de sa vie utérine, c'est-à-dire après sa conception mais avant sa naissance ; que, dès lors, elle fut pleine de grâces ; qu'elle ne commit jamais un seul péché ; que néanmoins le foyer de la concupiscence resta en elle — sans jamais du reste faire sentir son action — jusqu'au moment de l'incarnation ; et qu'il fut éteint complètement à partir du jour où Marie reçut l'honneur de la maternité divine[3]. Mais la sanctification *in utero* et l'exemption tant incomplète que complète de la conupiscence ne lui parurent susceptibles d'être démontrées que par des considérations étrangères à l'Écriture. Seuls les privilèges de la plénitude de grâces et de l'exemption du péché actuel purent fournir des attestations scripturaires, à savoir les textes : *Ave gratia plena*[4] ; *Tota pulchra es et macula non est in te*[5]. Néanmoins il crut trouver un gage de la sanctification *in utero* de Marie dans le privilège du même genre dont, au dire de l'Écriture, Jérémie et Jean-Baptiste furent gratifiés[6].

---

1. Ces textes reviennent fréquemment sous la plume de saint Bernard. Voir : *Super missus est*, homil. 3 et 4 ; *Sermo in nativitate B. Mariae*.
2. Hugues, *Summa sent.* l. 16, M. 176. 73 ; Pierre Lombard. *Sent.* 3. dist. 3, 1 et 2. Voir encore : Pierre de Poitiers, *Sermo in purific.* 4. M. 211. 729 ; Pierre Comestor, *Sermo in nativ. Domini*, 1, M. 198. 172.
3. *Summa*, 3. 27. 1 à 5.
4. *Summa*, 3. 27. 5.
5. *Summa*, 3. 27. 4 fin. Ce texte est cité une première fois dans l'article 3 où il semble destiné à prouver que Marie n'eut pas la concupiscence. Mais la dissertation qui le suit montre que c'est là une pure apparence.
6. *Summa*, 3. 27. 1. Cette considération apparaît déjà dans saint Bernard, *Ep.* 174. 3.

CHAPITRE VI

L'ANGÉLOLOGIE.

La théologie scripturaire de l'angélologie fut, à quelques nuances près, à partir du neuvième siècle, ce qu'elle était depuis le pape saint Grégoire. Le texte de l'*Ecclésiastique : Qui manet in aeternum, creavit omnia simul;* celui de la *Genèse : In principio creavit Deus coelum et terram;* et le verset des *Psaumes : Initio tu, Domine, terram fundasti*, servirent aux théologiens du moyen âge à résoudre le problème relatif à la date de la création des anges[1]. La parole du Sauveur : *Angeli eorum in coelis...* fut donnée comme base à la doctrine des anges gardiens[2]. Quant à la chute de Satan, on continua d'en demander l'explication au passage d'Isaïe : *Similis ero Altissimo*[3]. Sur ces points on resta fidèle à l'exégèse traditionnelle[4]. Ajoutons que l'endroit de l'*Apocalypse* où il est ques-

1. Hugues, *De sacram.*, 1. 5, 2, M. 176. 247. — Id., *Summa ; Sent.*, 2. 1, M 176. 81 : Roland, dans Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 85 et 86 ; Pierre Lombard, *Sent.*, 2. 2, 2 et 3, M. 192. 655 ; saint Thomas, *Summa*, 1. 61, art. 3. Les commentateurs de Pierre Lombard n'insistent généralement pas sur cette question qu'ils considèrent comme résolue. Albert le Grand qui, par exception, s'y arrête (*In Sent.*, 2. 2. 1) la résout uniquement par des considérations rationnelles.

2. Hugues, *Summa Sent.*, 2. 6, M. 176. 88 ; Pierre Lombard, *Sent.*, 2. 11, 1, M. 192. 673 ; saint Thomas, *Summa*, 1. 113. 1 fait appel à : Ps. 90. 11 : *Angelis suis mandavit de te*. Dans l'article suivant il cite le texte : *Angeli eorum*, mais accessoirement et en le rattachant à un témoignage patristique.

3. Hugues, *Sent.*, 2. 4, M. 176. 84; Pierre Lombard, *Sent.*, 2. 6, 1, M. 192. 662; saint Thomas, *Summa*, 1. 63. 3.

4. On continua aussi d'appliquer à notre atmosphère le texte de la 2 Petr., 2. 4 : « Rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos » Voir : Pierre Lombard, *Sent.*, 2. 6. 2, M. 192. 663. Néanmoins, à partir

tion d'étoiles du ciel balayées par la queue du dragon, fut, depuis le douzième siècle, appliqué aux mauvais anges entraînés au mal par Satan. Cette démonstration scripturaire du péché des démons était, on s'en souvient, l'œuvre de Cassien[1]. Toutefois elle n'acquit droit de cité dans la théologie qu'avec Pierre Lombard[2].

Pendant tout le moyen âge, surtout du douzième au quinzième siècle, l'angélologie provoqua beaucoup de spéculations philosophiques qu'on n'a pas à exposer ici. Parfois cependant on se trouvait inopinément en face d'un texte biblique. Ce fut notamment le cas de la théorie d'après laquelle les anges des ordres supérieurs ne sont jamais envoyés en mission. Cette doctrine généralement admise se heurtait à l'endroit où Isaïe nous dit qu'un séraphin lui purifia les lèvres, et à l'*Épître aux Hébreux* qui présente « tous » les anges comme envoyés par Dieu sur la terre[3]. On expliqua que l'épithète « tous » ne devait pas être prise à la lettre et que les lèvres d'Isaïe avaient été purifiées, non par un séraphin, mais par le représentant d'un de ces sublimes esprits[4].

---

de Pierre Lombard, on inclina à penser que certains démons étaient dès maintenant en enfer. Voir : Pierre LOMBARD, *loc. cit.*; saint THOMAS, *Summa*, 1. 64. 4; saint BONAVENTURE, *In Sent.*, 2. 6. art. 2, quaest. 1.

1. Voir p. 117.

2. Pierre LOMBARD, *Sent.*, 2. 6, 2. M. 192. 663 : « Dejectus est (diabolus) in istum caliginosum aerem cum omnibus suae pravitatis consortibus. Nam, ut ait Joannes in Apocalypsi, draco de coelo cadens secum traxit tertiam partem stellarum... » Toutefois ALBERT LE GRAND (*In Sent.*, 2. 6, 3, fin) applique le texte de l'Apocalypse aux luttes que l'Église aura à soutenir à la fin du monde. Mais saint Thomas (*Summa*, 1. 63. 8) s'en sert pour prouver que les démons ont été entraînés au mal par Satan.

3. *Is.*, 6. 6; *Hebr.*, 1. 14.

4. Saint THOMAS, *Summa*, 1. 112. 2, ad 2; *ibid.*, ad 3. Il est du reste le premier qui ait nettement et résolument réservé les messages aux anges inférieurs. Son maître Albert le Grand, tout en le devançant dans cette voie (*In Sent.*, 2. 11. 1) avait cru devoir faire des exceptions à la règle générale. Saint Bernard était convaincu que tous les anges étaient messagers. Hugues, Pierre Lombard et Alexandre de Halès n'osaient se prononcer sur ce point.

CHAPITRE VII

LA PRIMAUTÉ DU PAPE.

Dans leur enseignement didactique, les théologiens ne mentionnèrent ordinairement qu'en passant la primauté du pape [1]. Ce furent la controverse grecque et la controverse gallicane qui les amenèrent à s'arrêter sur cet article de la dogmatique chrétienne.

Quand il se sépara de l'Église romaine, Photius allégua, pour justifier sa conduite, les prétendues erreurs dont, selon lui, l'Occident s'était laissé infecter ; mais il ne formula aucune objection directe contre la suprématie du pape. Néanmoins son orgueilleuse attitude impliquait l'absolue négation de cette suprématie. Aussi tous les défenseurs du Saint-Siège eurent soin d'exposer les preuves de la primauté du pontife romain. Et, bien qu'ils se soient placés avant tout sur le terrain de l'histoire, ils ne négligèrent pas cependant le secours de l'Écriture. Ratramne [2] et Énée [3] citèrent le texte : *Tu es Petrus*, et proclamèrent que cette divine parole avait fait de

---

1. Voir cependant : Saint Bernard, *De consideratione*, 2. 8 : « Habent illi (pastores) assignatos greges, singuli singulos : tibi universi crediti, uni unus. Nec modo ovium, sed et pastorum tu unus omnium pastor. Unde id probem quaeris? Ex verbo Domini. Cui enim, non dico episcoporum, sed etiam apostolorum sic absolute et indiscrete totae commissae sunt oves? *Si me amas, Petre, pasce oves meas.* » — Saint Thomas, *Contra Gentes*, 4. 76. Dans ce chapitre sont rassemblées diverses considérations qui prouvent qu'il doit y avoir un chef souverain dans l'Église. On y trouve les textes : *Pasce oves meas; — Confirma fratres tuos; — Tibi dabo claves regni coelorum.*

2. *Contra Graecorum opposita*, 4. 8, M. 121. 335 : « Meminisse debuerant... ipsum (Christum) Petro dixisse : Tu es Petrus... »

3. *Liber adversus Graecos*, 187, M. 121. 748. Toutefois le texte : *Tu es Petrus*, n'intervient que dans une citation du pape Gélase.

saint Pierre le premier des apôtres. Ils observèrent ensuite que saint Pierre était venu à Rome, que saint Paul y était venu également [1]. Et ils dégagèrent la conséquence renfermée dans ces faits. « Les deux apôtres, lisons-nous dans Ratramne, qui ont reçu du Christ la primauté dans l'Église, ont été envoyés par le Christ à Rome : c'est ce qu'atteste la vérité ecclésiastique ainsi que leur martyre. Ces deux princes ont été envoyés là où était le siège de la principauté du monde. Il était convenable que la ville, qui avait courbé l'univers sous son sceptre impérial, fût également la maîtresse du monde dans l'ordre religieux [2]. »

Saint Thomas consacra deux pages de son opuscule *Contra errores Graecorum* à établir les droits du pape. Toutefois il se borna à citer, sans les faire suivre d'aucun commentaire, les textes : *Pasce oves meas; Ut sit unum ovile et unus pastor; Quodcumque solveris super terram erit solutum et in coelis; Tu aliquando conversus confirma fratres tuos.* Sa thèse était avant tout d'ordre patristique [3].

Et il en fut à peu près de même au concile de Florence. Torquemada, le défenseur de l'Église latine, appela surtout les Pères à déposer en faveur du pape. On trouve cependant dans son discours deux essais de démonstration scripturaire dont voici le premier. « Le Christ a établi sur Pierre l'Église qu'il avait établie sur lui-même. Par les paroles : *Tibi dabo claves*... il lui a donné les clefs sans restriction. Personne n'est excepté. D'où il suit que Pierre peut lier tout le monde et ne peut être lié. Il est donc le vicaire du Christ, et le pontife romain qui lui succède est, lui aussi, le vicaire du Christ [4]. »

Au moment où la papauté essayait à Florence de faire ac-

---

1. *Liber adv. Graecos, ibid.*
2. *Loc. cit.*, p. 335. Grégoire VII, Ep. 8. 21, M. 148. 594, prouve le droit pontifical de déposer les rois par le texte : *Tu es Petrus.* — Pie II, dans la bulle *Exsecrabilis,* démontre par le texte : *Pasce oves* qu'on ne doit pas en appeler du pape au concile.
3. *Contra errores Graecorum*, 32.
4. Harduin, *Acta conciliorum*, 10, 959. Un peu plus loin (p. 961), Torquemada apporte le texte : *Pasce* et conclut que le Pontife romain, héritier de saint Pierre, a le droit de commander à tous les fidèles. — Voir aussi : *ibid.*, p. 961.

cepter aux Grecs ses prérogatives, elle avait à se défendre contre des ennemis subtils qui travaillaient, non sans doute à la terrasser, mais à la découronner. Occam, d'Ailly, Gerson venaient de publier leurs écrits, dans lesquels ils enchaînaient plus ou moins la puissance pontificale et la mettaient notamment au-dessous des conciles. Et ils allaient être suivis bientôt par Jacques Almain et par Jean Major, tandis que le dominicain Cajetan allait défendre les droits du Saint-Siège. L'Écriture n'eut, comme on le pense, qu'une place secondaire dans les recherches des docteurs gallicans. Cependant ils aimaient à invoquer les textes : *Dic Ecclesiae ; Si non audierit Ecclesiam, sit tibi sicut ethnicus et publicanus; Ipse dedit quosdam quidem apostolos in... aedificationem corporis Christi.* Gerson prouva par ce dernier endroit que la hiérarchie a pour but unique le bien de l'Église, qui peut par conséquent prendre à l'égard du pape toutes les mesures que lui dicte son intérêt[1]. Quant à la parole du Sauveur : *Dic Ecclesiae...* elle leur servit à prouver que le tribunal de l'Église est supérieur à celui du pape[2]. De son côté, Cajetan chercha un de ses plus solides appuis dans les textes : *Pasce oves meas; Fiet unum ovile et unus pastor*[3]. Mais Almain lui répondit que le Sauveur avait dit, non pas : oves *tuas,* mais : oves *meas;* que l'Église était, non le troupeau de Pierre, mais le troupeau du Christ; et donc que tous les membres de ce troupeau, y compris le pape, sont soumis au troupeau pris dans son ensemble[4]. On est encore dans la période de tâtonnement. Les recherches scripturaires relatives à la constitution de l'Église viendront plus tard.

1. *De auferibilitate papae*, 10, t. II, p. 214.

2. *De potestate ecclesiastica*, 4, t. II, p. 231 : « Quo in loco fundatur juridica potestas excommunicandi... fundatur rursus... plenitudo potestatis gladii spiritualis et exsecutio ejus in Ecclesia super quemlibet christianum qui est frater noster etiamsi papa fuerit. Nec accipiendum est hic « dic Ecclesiae », id est papae, quoniam Christus Petro loquebatur qui non dixisset sibi ipsi. »

3. *De auctoritate papae et concilii*, 6.

4. *De auctoritate Ecclesiae*, 8, dans les œuvres de Gerson, t. II, 994 à 996.

CHAPITRE VIII

LE BAPTÊME.

Dans les premières années du neuvième siècle (811), Charlemagne consulta les évêques francs au sujet des rites du baptême [1]. A la requête du grand empereur, Amalaire [2], Théodulphe [3], Leidrade [4], Magnus [5] prirent la plume et décrivirent, en les motivant, les cérémonies de l'initiation chrétienne. Hâtons-nous de dire que leurs traités, fort importants pour l'histoire de la liturgie, n'apportent qu'une médiocre contribution à la théologie scripturaire. On y apprend seulement que la nécessité du baptême est attestée par la parole du Sauveur : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua...* et que baptiser, sans invoquer les trois personnes divines, ce serait accomplir un rite de nulle valeur, parce que ce serait transgresser le précepte divin : *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*

Vers la même époque, le pape Nicolas fut amené, par une consultation des Bulgares, à aborder la question de la forme du baptême [6]. Mais comme il se plaça exclusivement sur le terrain de la Tradition, il ne doit pas nous arrêter ici. Trois siècles plus tard, saint Bernard fut invité à donner son avis sur le baptême de désir et sur la valeur de la formule : *Je te baptise au nom de Dieu et de la vraie croix.* Il résolut le premier problème à l'aide de références patristiques que nous verrons

1. Voir la pièce impériale dans : M. 99. 892.
2. *Epistola ad Carolum magnum,* M. 99. 893.
3. *Liber de ordine baptismi,* 13, M. 105. 232.
4. *De sacramento baptismi,* 6. M. 99. 862.
5. *Libellus de sacramento baptismatis,* M. 102. 981.
6. *Ep.* 97, M. 119. 978.

bientôt[1]. Quant à la seconde question, il la trancha par l'autorité du livre des *Actes*. « Nous lisons, dit-il, dans les *Actes* que le baptême a été donné, non seulement au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, mais encore au nom du Seigneur Jésus-Christ[2]. » Et appuyé sur les textes de saint Luc, le grand abbé de Clairvaux déclara ne rien trouver à reprendre dans le rite baptismal célébré au nom de Dieu et de la vraie croix. Telle était la théologie scripturaire du baptême quand apparurent les *Sentences* et les *Sommes*.

Hugues de Saint-Victor[3], Pierre Lombard[4], Robert Pullus[5], Robert Paululus[6], Pierre de Poitiers[7] étudièrent, sous tous ses aspects, la question du baptême. Deux textes bibliques surtout revinrent fréquemment sous leur plume : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua...* et : *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Le premier leur servit à prouver que le baptême est, au moins ordinairement, nécessaire au salut, et qu'il doit être conféré avec de l'eau. Du second ils déduisirent que le rite baptismal doit être célébré au nom des trois personnes divines et — du moins Hugues et Robert Paululus, — que la loi du baptême fut établie à partir du moment où le Sauveur envoya ses apôtres prêcher et baptiser les nations. Toutefois Roland préféra rattacher cette loi au moment où fut prononcée la parole : *Nisi quis renatus fuerit...;* Pierre Lombard au contraire et Hugues, dans ses *Sentences*, les rattachèrent au baptême du Sauveur lui-même dans le Jourdain.

Nous venons de voir les résultats généraux auxquels l'étude de la Bible conduisit la théologie du baptême à la fin du douzième siècle. Il nous reste à parler maintenant de deux problèmes que les docteurs de cette époque eurent à résoudre. Le premier fut de savoir jusqu'à quel point la formule : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* était nécessaire

1. *De baptismo*, 7 et 8.
2. *Ep.* 403, M. 182. 614.
3. *Summa Sent.*, 5. 3 et 5, M. 176. 129 et 131; *De sacram.*, 2, pars 6. 2, M. 176. 443-447.
4. *Sent.*, 4, dist. 3. 2; dist. 4, 5.
5. *Sent.*, 5. 12 et 14. M. 186. 840 et suiv.
6. *De officiis eccles.*, 1. 13, M. 177. 389.
7. *Sent.*, 5. 5. M. 211. 1230.

au rite baptismal. Il fut soulevé, cela va sans dire, par les textes des *Actes* qui font mention d'un baptême donné au nom du Christ. On se demanda donc ce qu'il fallait penser du rite qui serait célébré au nom d'une seule personne divine. Hugues, sans tenir compte du sentiment de saint Bernard qu'il dut pourtant connaître, déclara cette question insoluble [1]. Robert Paululus la trancha à l'aide d'une référence patristique [2]. Pierre Lombard [3] et Pierre de Poitiers [4], tout en donnant la préférence à la Tradition, firent néanmoins appel à l'Écriture. Ayant lu dans les *Actes* que le Sauveur avait dit : *Vos autem baptizabimini Spiritu Sancto,* ils conclurent que le baptême conféré au nom d'une seule personne divine était valide.

Le second problème que l'on eut à résoudre eut pour point de départ le texte : *Nisi quis renatus fuerit...* On chercha si cette formule devait être prise à la lettre, ou si, au contraire, le baptême pouvait être suppléé. Saint Bernard qui, comme nous venons de le dire, s'était trouvé en face de ce problème, en avait demandé la solution aux Pères. A l'exemple de l'abbé de Clairvaux, Pierre Lombard se plaça ici, presque uniquement sur le terrain de la Tradition. En revanche, Hugues [5], Robert Pullus [6] et Robert Paululus [7] donnèrent la parole à l'Écriture. Ils remarquèrent que celui qui avait dit : *Nisi quis renatus fuerit...* avait dit aussi : *Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor, et ego eum coram Patre meo; — Qui credit in me non morietur in aeternum; — Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem : — Peccator, quacumque hora ingemuerit, vita vitet.* Et ils conclurent que le martyre et la foi unis à la contrition tenaient lieu du rite baptismal.

Quand arrivèrent les docteurs du treizième et du quatorzième siècle, ils ne purent qu'enregistrer les résultats acquis par

1. *De sacram.*, 2, pars 6. 2, M. 176. 446-447; *Summa, Sent.*, 5. 3, M. 176. 129.
2. *De officiis eccl.*, 1. 13, M. 177. 389.
3. *Sent.*, 4, d. 3. 4, fin.
4. *Sent.*, 5. 5, M. 211. 1231.
5. *Summa, Sent.*, 5. 5 et 7, M. 176. 131 et 133; *De sacram.*, 2. pars 6. 7, M. 176. 452-453.
6. *Sent.*, 5. 11-12, M. 186. 839.
7. *De officiis eccles.*, 1. 13, M. 177. 389.

leurs aînés [1]. A l'exemple des contemporains de Hugues, ils exploitèrent les deux textes : *Nisi quis renatus fuerit...; baptizantes eos*.... et ils en déduisirent la matière, la forme ainsi que la nécessité du baptême. Comme Pierre Lombard, ils n'abordèrent la question relative aux suppléments du rite baptismal que par le côté patristique. Comme Pierre Lombard également, ils prouvèrent par les textes des *Actes* que, durant la vie des apôtres, le baptême avait été conféré avec la formule : *In nomine Christi* [2]. Mais — et ici ils répudièrent l'héritage du Maître des *Sentences* — ils enseignèrent que les disciples du Sauveur avaient seuls été autorisés à employer la susdite formule et que, depuis leur mort, l'invocation des trois personnes divines était indispensable à la validité du rite baptismal. Quant à la date de l'institution du sacrement du baptême, ils refusèrent généralement de la fixer à l'époque du baptême du Christ [3]. Donc ici encore ils se séparèrent de Pierre Lombard. Et saint Thomas qui fait exception, s'inspira de considérations patristiques. En somme, à part quelques points secondaires, la théologie biblique du baptême fut, au treizième et au quatorzième siècles, ce qu'elle avait été à l'époque de

---

1. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologiae*, 4. qu. 8. membr. 3, art. 3. — Saint THOMAS, *Summa*, 3. 66. — Tous les commentateurs des *Sentences* à la distinction 3 de la quatrième partie.

2. ALEXANDRE, *loc. cit.*, § 2 : « Ad aliud dicendum quod illa forma quae erat in nomine Christi constituta fuit ad tempus propter causam necessariam. In primitiva enim Ecclesia, eo quod nomen Christi erat odiosum incredulis et erubescibile infirmis, ideo statuerunt apostoli ut in nomine Christi baptizaretur... quo facto redierunt ad formam sibi traditam a Domino. Cessante enim causa debuit cessare effectus. » — Voir encore : ALBERT, *In Sent.*, 4. 3. art. 2, ad 9 et ad 16. — Saint THOMAS, *Summa*, 3. 66. 6, ad 1. Il dit que les apôtres furent conduits « ex speciali revelatione » à donner le baptême « in nomine Christi ». — Saint BONAVENTURE, *In Sent.*, 4. 3. pars 1, art. 2, qu. 2 ad 3. — DUNS SCOT, *In Sent.*, 4. 3. qu. 2. n. 9 : « De nomine Christi patet quod aliquando licitum fuit baptizare (il se réfère à *Act.*). Sed an modo esset baptizatus si sic traderetur dubium est. Videtur quod sic baptizans peccaret mortaliter, imo omnino non baptizaret. » — DURAND, *In Sent.*, 4. 3. qu. 1, n. 8 : « Quod autem in primitiva Ecclesia baptizabatur solum in nomine Christi ut legitur Act. 9, factum est ex speciali revelatione... »

3. ALBERT, 4, dist. 3, art. 3, la fixe après la Passion; SCOT. 4. 3. qu. 4. 2, avant la promulgation du texte *Euntes*... mais après le texte : *Nisi quis renatus fuerit*...

Hugues. Les acquisitions qu'elle fit peuvent se ramener à l'ébauche de démonstration biblique du caractère que saint Thomas présenta dans son traité *De sacramentis*[1], et aux trois textes qu'il apporta pour prouver que le baptême remet les péchés[2]. Résultat modeste, car ces derniers ne disaient rien de plus que ce qu'on lisait dans la célèbre maxime : *Nisi quis renatus fuerit*. Quant à la preuve biblique du caractère, elle parut si peu convaincante à Duns Scot et à Durand qu'ils ne la mentionnèrent même pas.

---

1. *Summa*, 3. 63. 1. Il cite 2 Cor. 1. 21 : *Qui unxit Deus, qui et signavit nos.*
2. *Ibid.*, qu. 69, 1 et 4.

CHAPITRE IX

LA CONFIRMATION.

Les évêques qui répondirent à la consultation de Charlemagne, après avoir décrit les rites du baptême, mentionnèrent le récit des *Actes* relatif au voyage des apôtres à Samarie. Ils firent remarquer que les textes scripturaires réservaient aux membres du collège apostolique, le droit de faire descendre le Saint-Esprit dans l'âme des nouveaux baptisés par l'imposition des mains. Ils conclurent de là que les évêques, successeurs des apôtres, étaient les ministres exclusifs de ce rite[1]. Il n'allèrent pas plus loin. On lit également, dans la fausse décrétale attribuée au pape saint Eusèbe, que les évêques ont seuls le pouvoir de conférer « le sacrement de l'imposition des mains », parce que les apôtres furent seuls à le conférer à l'origine[2]. Quand, vers le milieu du neuvième siècle, Ratramne eut à répondre à Photius, qui reprochait à l'Église latine d'interdire aux simples prêtres l'onction du front, il observa que cette onction du front était identique à l'imposition des mains mentionnée dans les *Actes,* laquelle imposition fut le privilège exclusif des apôtres[3]. Enfin Hugues de Saint-Victor[4] et Pierre Lombard[5] se bornèrent, eux aussi, à prouver par l'autorité des

1. Voir : THÉODULPHE, *Liber de ordine baptismi*, 17, M. 105. 235; JESSÉ, *Epistola de baptismo*, M. 105. 79C; LEIDRADE, *Liber de sacramento baptismi*, 7, M. 99. 864. En réalité, tous empruntent leur référence scripturaire au pape Innocent dont ils copient le texte (*Ep.* 25. 3, M. 20. 555) sans le nommer.
2. M. 7. 1114. Le faussaire a, lui aussi, copié le pape Innocent.
3. *Contra Graecorum opposita*, 4. 7, M. 121. 332.
4. *Summa, Sent.*, 6. 1, M. 176. 137; *De sacramentis*, 2. pars 7. 2, p. 460
5. *Sent.*, 4. 7. 1.

Actes, que le droit d'imposer les mains aux nouveaux chrétiens pour appeler sur eux le Saint-Esprit, était une prérogative de l'épiscopat. Du neuvième au douzième siècle, la question du ministre et celle des effets furent les seules que chercha d'ordinaire à résoudre la théologie biblique de la confirmation.

Deux docteurs firent exception à cette loi : Walafrid Strabon et Roland. Ce dernier aborda le problème de l'origine de la confirmation en professant que ce sacrement avait été institué par les apôtres[1]. Quant à Strabon, il résolut la question de la matière en déclarant que les apôtres avaient « confirmé le baptême » — c'est ainsi qu'il s'exprima — uniquement par l'imposition des mains, et que l'onction du chrême avait été instituée postérieurement à eux[2].

A partir du treizième siècle, le récit des *Actes* fut encore utilisé pour prouver que la confirmation doit être administrée par les évêques[3]. Mais les recherches patristiques eurent, sur ce point, un rôle prédominant et le problème scripturaire par excellence que souleva la confirmation fut le problème de son origine ou, plus exactement, le problème relatif à l'origine de sa matière et de sa forme. Problème bizarre où la question fut, non pas d'expliquer un texte de l'Écriture, mais de faire l'exégèse de son silence. On partit de ce principe que le rite de la confirmation était essentiellement constitué par l'onction du chrême accompagnée de la formule : *Signo te signo crucis*... Et comme l'Écriture ne mentionnait ni l'onction ni la formule correspondante, on disserta sur la portée de ce silence.

---

1. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 213 : « Instituta est ab apostolis quando manus super baptizatos imponebant. »

2. *De rebus ecclesiasticis*, 26, M. 114. 957 : « Addiderunt alii chrismatis unctionem... quum primis temporibus impositione manuum baptismum confirmari soleret, quod in Samaria fecisse Petrum legitur et Joannem. »

3. Voir : Durand, *In Sent.*, 4. 7, qu. 3. 3. Saint Thomas (*Summa*, 3. 72. 11) ne se réfère pas à l'Écriture ; toutefois le texte patristique qu'il cite s'y réfère tacitement. — Duns Scot, *In Sent.*, 4. 7, qu. 1, n. 7, observe que les apôtres ont été seuls à donner la confirmation, peut-être parce qu'ils étaient alors les seuls prêtres, peut-être aussi parce que les simples prêtres leur laissèrent par déférence l'honneur de conférer un sacrement qui, donné par eux, était accompagné de prodiges. Selon lui, le texte des *Actes* ne prouve pas que les évêques soient, de droit divin, les seuls ministres de la confirmation.

Deux écoles se formèrent : celle d'Alexandre de Halès et celle d'Albert le Grand. Alexandre se persuada que les apôtres avaient donné le Saint-Esprit par la simple imposition des mains, et que l'Église avait attendu le neuvième siècle pour modifier cet usage. Il conclut que, pendant les huit premiers siècles, le don du Saint-Esprit aux chrétiens se faisait sans rite sacramentel, et que la confirmation, en tant que sacrement, datait d'un concile tenu à Meaux en 829. Il ajouta que le Saint-Esprit avait inspiré aux Pères du concile de Meaux le choix de la matière et de la forme du sacrement de confirmation, et qu'il avait doté ces éléments d'une activité *ex opere operato* [1]. Albert le Grand, au contraire, estima que le silence des *Actes* n'autorisait pas à nier l'origine divine de l'onction du chrême et de la formule : *Signo te*... Selon lui, les apôtres avaient reçu directement du Sauveur la matière et la forme actuelles de la confirmation, et ils n'avaient jamais donné le Saint-Esprit sans accomplir le rite que nous pratiquons aujourd'hui [2]. Seul le Christ, à cause de son pouvoir d'excellence, avait fait descendre le divin Paraclet dans les âmes, sans avoir besoin de recourir à une matière et à une forme quelconques [3].

---

1. *Summa theologiae*, 4. qu. 9, membr. 1 : « Dicunt quidam hoc sacramentum fuisse a Domine institutum et collatum, utpote quando manus super pueros imposuit. Sed quia in illa impositione manuum non expressum est aliquid de forma verborum, vel de materia, qua mediante hoc sacramentum exerceretur, patet quod non fuit a Domino institutum. Dicunt alii quod hoc sacramentum fuit institutum ab apostolis, collatum et ministratum. Quod non est verum : et hoc patet per hoc quod apostoli confirmabant sola impositione manuum sine inunctione et sine forma verborum qua utitur Ecclesia. Propter hoc, sine praejudicio dicendum quod Dominus neque hoc sacramentum ut est sacramentum instituit neque dispensavit, neque apostoli... Apostoli confirmati sunt a Spiritu Sancto immediate sine ministerio et sacramento ; et ipsi deinde confirmabant sine sacramento ; quare hoc infra patebit. Sed postquam apostoli qui erant bases Ecclesiae, qui a Domino erant praelati et Spiritu Sancto confirmati, defecerunt, *institutum fuit hoc sacramentum Spiritus Sancti instinctu* in concilio Meldensi quantum ad formam verborum et materiam elementorum, cui etiam Spiritus Sanctus contulit virtutem sanctificandi. » La même pensée reparait un peu plus loin presque dans les mêmes termes (Membr. 2, art. 1.)

2. *In Sent.*, 4. 7, art. 2 ad 1. : « Licet hoc non legatur, instituta est forma a Domino, apostolis tradita... nunquam ab apostolis facta est sine verbis et materia determinata.

3. *Ibid.*

Inutile de faire remarquer que le docteur de Cologne s'inspira en tout ceci de considérations théologiques étrangères à l'Écriture. Toutefois on verra bientôt qu'il crut avoir un appui dans la Tradition.

Saint Thomas recueillit la doctrine de son maître Albert. On lit en effet dans la *Somme* que le sacrement de confirmation a été institué, non par les apôtres, ni surtout après leur mort, mais par le Christ lui-même ; et que le Sauveur, s'il a donné « la chose du sacrement », c'est-à-dire le Saint-Esprit, sans s'astreindre à l'emploi d'une matière et d'une forme, a néanmoins déterminé cette matière et cette forme. Toutefois le docteur angélique croit que les apôtres n'ont pas toujours employé le chrême pour confirmer, et que dans les cas — rares du reste — où le Saint-Esprit manifestait sa présence par des prodiges sensibles, ils se sont contentés d'imposer les mains[1]. Par là, il se sépare d'Albert qui était convaincu que les apôtres s'étaient toujours servis de notre rite sacramentel pour faire descendre le Saint-Esprit. On retrouve la même doctrine chez Durand [2]. Saint Bonaventure, au contraire, marchant sur les traces d'Alexandre, enseigna ouvertement que l'usage du chrême et de notre formule actuelle a été inspiré par le Saint-Esprit aux chefs de l'Église après la mort des apôtres[3]. Et Duns Scot, tout en reconnaissant une certaine probabilité à l'opinion d'Albert, ne dissimula pas que ses préférences allaient du côté d'Alexandre[4]. On le voit, au quatorzième siècle, la

---

1. *Summa*, 3. 72. 2, ad 1 : « Non erat necessaria sensibilis materia sacramentalis (apostolis) ubi sensibilia signa miraculose exhibebantur divinitus. Utebantur tamen apostoli communiter chrismate in exhibitione sacramenti. »

2. *In Sent.*, 4. 7, qu. 2, n. 11.

3. *In Sent.*, 4. 7, art. 1, qu. 1 : « Ipsi (apostoli) alios confirmabant etiam sine verbo. Sed postquam bases Ecclesiae Apostoli... defecerunt, instituit Spiritus Sanctus hujus sacramenti formam cui etiam virtutem sanctificandi dedit. » *Ibid.*, qu. 2 : « Institutum est ergo hoc elementum (chrisma) Spiritu Sancto dictante ab ipsis Ecclesiae rectoribus... »

4. *In Sent.*, 4. 7, qu. 1, n. 3. Après avoir dit que le Christ confirma les apôtres sans matière et sans forme, il ajoute : « Cum apostolis etiam in primitiva Ecclesia potuit dispensare et maxime quia in confirmatione ab eis collata erant aliqua signa sensibilia. » Il continue en expliquant que le rite sacramentel de la confirmation fut nécessaire, quand les prodiges qui accompagnaient primitivement la descente du Saint-Esprit disparurent

doctrine de l'institution du sacrement de confirmation par le Christ, déjà prédominante, n'était pas encore arrivée au succès définitif.

---

et que si les historiens sacrés gardent le silence sur ce point, cela tient probablement à ce que leurs récits s'arrêtent avant l'époque où la matière et la forme de la confirmation firent leur apparition. Il termine par cette phrase qui se rapproche du système d'Albert : « Nec est *improbabile* multa esse tradita auctoritative a Christo Ecclesiae per apostolos quae tamen in Scriptura non legimus. » Noter la formule : *nec est improbabile* qui laisse dans le domaine des hypothèses l'institution du rite de la confirmation par le Christ. Un peu plus haut, on lit que ce rite a été institué *par Dieu* (a Deo), mais cette expression cadre avec le système de saint Bonaventure qui déclare hautement que le sacrement de confirmation a été inspiré par l'Esprit-Saint. — Toutefois Duns Scot semble tenir un langage différent dans : *In Sent.*, 4. dist. 2, qu. 1, n. 4, où il dit que le sacrement de confirmation a été institué, soit quand le Sauveur prononça les paroles : Accipite *Spiritum Sanctum*, soit le jour de la Pentecôte. Mais il semble avoir ici en vue non la matière et la forme, mais seulement la *res sacramenti*, c'est-à-dire le don du Saint-Esprit.

CHAPITRE X

L'EUCHARISTIE.

Du neuvième au douzième siècle, la présence réelle de Notre-Seigneur dans le sacrement de l'eucharistie et la transsubstantiation subirent divers assauts que les docteurs durent repousser. A partir du douzième siècle, le calme qui se fit dans les esprits permit aux théologiens d'étudier, sous ses divers aspects, et d'exposer méthodiquement la théologie de l'Eucharistie. Il y a donc eu ici une phase polémique à laquelle a succédé une phase didactique.

I. *La controverse eucharistique du neuvième au douzième siècle.*

En 831, Paschase Radbert, moine de l'abbaye de Corbie, écrivit, pour l'un de ses disciples, le *De corpore et sanguine Domini*[1]. Ce livre, qui est comme la première *Somme* de l'Eucharistie, passait en revue tous les problèmes que soulève le sacrement de nos autels. On y apprenait, par exemple, pourquoi l'eucharistie est célébrée avec du pain et du vin, pourquoi le vin y est mélangé d'eau, pourquoi on met dans le calice un fragment d'hostie, pourquoi l'eucharistie a été instituée la veille de la Passion, et pourquoi l'on reçoit à jeun un sacrement que le Seigneur a institué à l'issue d'un repas[2]. Mais ces questions et d'autres analogues n'y étaient traitées qu'accessoirement. La pensée maîtresse du livre était la démonstration de

1. *Liber de corpore et sanguine Domini*, M. 120. 1267 et suiv.
2. *Ibid.*, 10; 11; 19; 18; 20, p. 1303; 1307; 1327; 1326; 1330.

la présence réelle. L'auteur voulait avant tout établir solidement que, sous la figure du pain et du vin, se cachent dans l'eucharistie, après les paroles de la consécration, la chair et le sang du Sauveur; non pas une chair quelconque, mais « celle qui est née de Marie, qui a souffert sur la croix et qui est sortie du sépulcre[1]. »

Paschase demanda la preuve scripturaire de la presence réelle, à la fin du discours de la multiplication des pains et aux paroles de l'institution de l'eucharistie. « Que le corps et le sang du Sauveur soient véritablement dans le mystère après la consécration, on ne peut, dit-il, en douter pour peu que l'on croie à la parole divine. Celui qui est la vérité même a enseigné : *Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage.* Il a ajouté, pour bien expliquer à ses disciples de quelle chair et de quel sang il entendait parler : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui.* Donc s'il y a vraiment une nourriture, il y a de la vraie chair, et s'il y a vraiment un breuvage, il y a du vrai sang. S'il n'y avait une vraie chair, que signifieraient ces paroles : *Ce pain que je donnerai, c'est ma chair pour le salut du monde*[2]?... La vraie chair du Christ est donc là, celle qui a été crucifiée et ensevelie... car le Seigneur a dit lui-même : *Ceci est mon corps.* O homme, ne sois pas surpris! Ne cherche pas ici l'ordre de la nature! Si tu crois que cette chair a été formée dans le sein de la Vierge Marie par la puissance du Saint-Esprit, de manière à devenir la chair du Verbe, crois aussi que le corps du Christ, celui qu'il a reçu de la Vierge, est formé ici par le Saint-Esprit dans la parole du Christ! [3] »

Le *De corpore et sanguine Domini,* écrit d'abord pour un ami[4], garda pendant une douzaine d'années le caractère confidentiel qu'il avait à l'origine. Mais, en 844, Paschase, élu abbé de son monastère, estima que le moment était venu de faire paraître son livre au grand jour, et il le dédia à Charles le

1. *Liber de corpore...*, l. 2, p. 1269.
2. *Ibid.*, 4. 1, p. 1277.
3. *Ibid.*, 4. 3, p. 1279. Ce texte est imité de saint Ambroise : *De mysteriis*, 53.
4. Voir le *Prologue*, p. 1263.

Chauve [1] qui, ne sachant que penser de cette dissertation, la fit examiner par Ratramne. Ce dernier répondit au roi par un traité en règle [2], qu'il intitula, lui aussi : *De corpore et sanguine Domini,* et où il essaya de démontrer que l'eucharistie contient le corps et le sang du Christ « en mystère et non en vérité » ; en d'autres termes, que « le pain et le vin sont *figurativement* le corps et le sang du Christ [3] ».

Paschase avait cherché la confirmation scripturaire de la présence réelle dans le discours du chapitre VI de saint Jean et dans les paroles de l'institution. Ratramne s'appuya, au contraire, sur l'endroit de la *Première épître aux Corinthiens* où saint Paul parle du baptême que reçurent les Israélites sous la nuée ainsi que dans la mer, et des repas spirituels qu'ils firent au désert. « Personne, dit-il, n'osera nier qu'il y eut vraiment un baptême et que nos pères furent baptisés. Or la nuée et la mer procurèrent la sanctification, non par elles-mêmes, mais par le Saint-Esprit dont elles contenaient la vertu [4]... De même la manne tombée du ciel et l'eau du rocher étaient des substances corporelles qui alimentaient corporellement le peuple. Comment donc l'Apôtre parle-t-il d'un aliment spirituel, d'un breuvage spirituel? Parce que ces substances corporelles étaient le siège de la puissance spirituelle du Verbe, laquelle alimentait, non pas les corps, mais les esprits des croyants. Et, bien que ce repas fût destiné à annoncer le mystère du corps et du sang du Christ, saint Paul dit cependant que nos pères mangèrent la même nourriture spirituelle, qu'ils burent le même breuvage spirituel. Que veut dire ce mot : le même? Il veut dire que nos pères mangeaient la même nourriture, buvaient le même breuvage que mangent et boivent aujourd'hui les croyants dans l'Église... Le Sauveur ne s'était pas encore incarné, il ne nous avait pas encore rachetés ; et déjà nos pères mangeaient, dans le désert, son corps et son sang au moyen de l'aliment et du breuvage spirituels qui leur étaient impar-

1. Voir la *Lettre à Charles* qui précède le *Prologue,* p. 1259.
2. *De corpore et sanguine Domini,* M. 121, 125 et suiv.. Remarquez le début : « Jussistis, gloriose princeps... ».
3. *Ibid.*, 5, p. 129 ; 10, p. 131.
4. *Ibid.*, 21, p. 137.

tis[1]. » Quand il eut développé ces considérations sur la manne et l'eau du rocher, Ratramne fit l'exégèse des textes invoqués par Paschase. Il expliqua que le changement opéré dans le pain et le vin par les paroles : *Ceci est mon corps,... ce calice est le Nouveau Testament dans mon sang*, devait être interprété par les textes de saint Paul relatifs à la manne et à l'eau du rocher. Il expliqua également que le texte : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme...* ne devait pas être entendu de la chair qui fut crucifiée et du sang qui fut versé au Calvaire[2].

Cependant la protestation de Ratramne ne fut pas isolée. Le vieil archevêque de Mayence, Raban Maur, estima qu'il était excessif d'identifier le corps eucharistique du Sauveur avec son corps historique[3]. Et plus d'un moine laissa entendre que la thèse de Paschase était ou fausse ou du moins insuffisamment prouvée[4]. L'abbé de Corbie crut devoir répondre à ses contradicteurs et il écrivit une dissertation sur les paroles de l'institution de l'eucharistie[5]. « Que ceux-là entendent, s'écria-t-il, qui ont imaginé de dire que le sacrement de l'eucharistie contient une certaine vertu de la chair et du sang du Seigneur et non sa vraie chair et son vrai sang. Celui qui est la Vérité même a dit : *Ceci est mon corps... ceci est mon sang...* Il n'a pas dit en rompant le pain : Ici, ou dans ce mystère, il y a une vertu ou une figure de mon corps. Il a dit simplement : *Ceci est mon corps*. Et l'eucharistie est ce qu'il a voulu, et non ce que l'on voudrait qu'elle fût. » Quelque temps après, invité par Frudegarde à donner des explications sur la pensée de saint Augustin, Paschase s'arrêta de nouveau sur les paroles de l'institution de l'eucharistie. « En disant : *Ceci est mon corps... ceci est mon sang*, écrivit-il, le Seigneur a voulu dé-

---

1. *De corpore et sanguine Domini*, 23-25, p. 137-138.
2. *Ibid.*, 28-29, p. 139-140.
3. *Epist.*, 3. 2, M. 112. 1513. Faisant allusion au livre de Paschase, il dit : « Illud in hoc libro mihi prius penitus fateor inauditum reperire sub nomine Ambrosii quod non sit haec alia caro Christi quam quae nata est de Maria. »
4. Voir : Bach, *Die Dogmengesch. des Mittelalters*, 1. 203, note 29. Voir aussi l'aveu de Paschase dans : *Epist. ad Frudegardum*, M. 120. 1351 : « multi dubitant ».
5. *Expositum Paschasii Radberti*, M. 120. 1357.

signer sa propre chair, celle qui est née de la Vierge Marie et non une autre ; son propre sang, celui qui fut répandu sur la croix, et non un autre... Les mots : *hoc est* et *meum* s'appliquent, non pas à un corps quelconque, mais au corps qui devait être livré. [1] »

Malgré les efforts de Paschase, le problème eucharistique continua pendant longtemps à diviser les esprits. Dans les dernières années du dixième siècle, le savant Gerbert se vit obligé d'écrire un traité, où la théologie scripturaire n'a du reste aucune part, pour tenter une conciliation entre la doctrine de l'abbé de Corbie et celle de ses adversaires [2]. Puis, peu à peu, le calme se fit, en attendant la tempête que le fameux archidiacre de Tours allait bientôt déchaîner.

Bérenger chercha parfois un appui auprès du texte : *Ceci est mon corps,* et il essaya de démontrer que le pronom « ceci » s'opposait à toute hypothèse de conversion du pain au corps du Sauveur. Mais, le plus ordinairement, son attention était tournée d'un autre côté. Pour combattre la doctrine de la présence réelle ou, du moins, celle de la transsubstantiation, il demanda surtout des armes au témoignage des sens, à la raison et à la Tradition. Comme il arrive toujours, la défense se modela sur l'attaque. Lanfranc, Durand de Troarne, Guitmond d'Aversa, Hugues de Langres, Alger, tous ceux qui se levèrent pour réfuter l'hérésiarque, se placèrent presque uniquement sur le double terrain de la Tradition et de la raison. Çà et là cependant on trouve dans leurs écrits de courtes dissertations d'un caractère scripturaire [3]. On lit, par exemple, dans Durand : « Si l'aliment du Seigneur ne contient qu'une figure et non la vérité substantielle, le Christ qui a dit : *Prenez et mangez, ceci est mon corps*, n'est pas véridique. S'il n'est pas véridique, il n'est pas Dieu... Il est écrit : *Le pain que je donnerai, c'est ma*

1. *Epist. ad Frudegardum,* M. 120. 1351.
2. *De corpore et sanguine Domini,* M. 139. 177.
3. Voir : Guitmond, *De corporis et sang. Domini veritate,* 2, M. 149. 1463. Un peu plus loin (p. 1466), le même auteur signale une autre objection que Bérenger tirait de *Act.* 3. 21 : « Offendit adhuc Berengarium sanctus Petrus de Domino dicens : Quem oportet coelum suscipere usque in tempora restitutionis omnium. Si usque in finem, ait Berengarius, coelo suscipi debet, nunquam de coelo exit ».

chair pour le salut du monde; le pain est donc la chair puisque la Vérité l'a dit[1]... Le Seigneur a dit à ses apôtres : *Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage.* Quoi de plus clair? Quoi de plus net[2]? » Hugues de Langres présente des considérations du même genre[3]. Et Guitmond réfute par l'argument qui suit les adversaires de la conversion absolue du pain : « Le Seigneur, après avoir pris le pain et l'avoir béni, a dit : *Ceci est mon corps.* Il n'a pas dit : Mon corps est caché dans ceci. Il n'a pas dit non plus : Mon sang est dans ce vin. Mais il a dit : *Ceci est mon sang*[4]... Notre-Seigneur n'a pas dit : Une partie de ceci est mon corps. Il a dit simplement : *Ceci est mon corps*[5]. »

II. *La théologie didactique de l'Eucharistie.*

C'est avec le *Decretum* d'Yves de Chartres et le *Sic et Non* d'Abélard que la théologie de l'eucharistie passa de la phase polémique, qui avait régné du neuvième au onzième siècle, à la phase didactique. Mais l'évêque de Chartres s'est cantonné dans le domaine de la Tradition ; Abélard doit donc seul retenir ici notre attention. Après avoir rassemblé, pour autant qu'il les connaissait, tous les textes patristiques favorables à la présence réelle, l'illustre professeur de Sainte-Geneviève apporta les témoignages scripturaires qui confirmaient la même doctrine. Il donna le premier rang aux paroles de la Cène : *Hoc est corpus meum.* Puis vinrent les attestations de saint Paul : *Panis quem frangimus nonne participatio corporis Domini est?* — *Non potestis mensae Domini participes esse et mensae daemoniorum.* — *Quicunque manducaverit panem hunc vel biberit calicem Domini indigne reus erit corporis et san-*

1. *De corpore et sanguine Domini*, 1 et 2, M. 139. 1377 et 1379.
2. *Ibid.*, 4, p. 1382.
3. *De corpore et sanguine Domini*, M. 142. 1332 : « Perturbas veritatem et quasi mentitam redarguis... Ipsa enim dicit : Hoc est corpus meum. Concedis dixisse, sed repugnare non cessas. Dicis enim corpus et non corpus, suum et non suum. »
4. *De corporis... veritate*, 3, M. 149. 1484.
5. *Ibid.*, p. 1494.

guinis Domini[1]. En revanche les textes de saint Jean ne parurent sous sa plume qu'enclavés dans des citations patristiques.

Dans le *De sacramentis,* Hugues de Saint-Victor accusa les adversaires de la présence réelle de fausser le sens des expressions scripturaires; mais il s'en tint là et ne fit aucune citation biblique[2]. Dans les *Sentences* il leur opposa, sans y ajouter aucun commentaire, le texte : *Hoc est corpus meum;* puis il procéda immédiatement à une enquête patristique au cours de laquelle il apporta cette autre parole du Sauveur : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi* [3].

Les disciples d'Abélard n'eurent pas, sur le point qui nous occupe ici, une attitude uniforme. Pierre Lombard donna d'abord à sa démonstration de la présence réelle un caractère purement patristique. Puis il fit appel en passant aux paroles : *Hoc est corpus meum* [4], et se remit de nouveau à interroger les Pères. Roland, au contraire, commença par emprunter au chapitre VI de saint Jean les textes : *Nisi manducaveritis; Qui manducat meam carnem; Caro mea vere est cibus.* Il utilisa ensuite une des formules de saint Paul, et il laissa de côté : *Hoc est corpus meum* [5]. L'auteur de l'*Epitome* se borna à émettre des considérations générales sur le bienfait de l'Eucharistie [6]. Robert Pullus cita accessoirement saint Paul et saint Jean ; mais il ne demanda la démonstration proprement dite de la « conversion » qu'à : *Hoc est corpus meum*[7]. Quant à Innocent III, tout en donnant, lui aussi, à *Hoc est corpus meum* le premier rang, il ne laissa pas de mettre en relief le discours de saint Jean[8].

Roland démontra séparément et successivement la présence réelle et la conversion[9]. Cette méthode qui, au douzième

1. *Sic et Non,* 117, M. 178. 1526.
2. *De sacram.,* 2. 8. 6, M. 176. 465. Un peu plus loin (ch. VIII, p. 468), il cite le texte : *Caro mea...* mais dans un but particulier.
3. *Summa, Sent.,* 6. 5, M. 176. 142.
4. *Sent.,* 4. 10. 4, M. 192. 861.
5. Dans Gietl, *Die sentenzen Rolands,* p. 221.
6. *Epitome,* 29, M. 178. 1740.
7. *Sent.,* 8. 2, M. 186. 961 et 962.
8. *De sacro altaris mysterio,* 4. 7, M. 217. 859.
9. Dans Gietl, p. 221 et 224. Pierre Lombard, arrivé à la fin de la *Dist.,*

siècle, était une exception, devint la règle au siècle suivant. On établit d'abord que l'eucharistie contenait le corps et le sang du Sauveur; on établit ensuite que la substance du pain et du vin disparaissait à partir de la consécration[1]. Divers procédés furent employés pour prouver la présence réelle. Alexandre de Halès fit appel au texte : *Hoc est corpus meum*[2]; Albert le Grand à la raison[3]; saint Thomas à la Tradition[4]; saint Bonaventure à : *Hoc est corpus meum — Panis quem frangimus — Ecce ego vobiscum sum*[5]; Duns Scot à : *Hoc est corpus meum*[6]. Néanmoins la divergence fut plus apparente que réelle. A lire Albert le Grand on sent que, tout en ne citant aucun texte biblique, il s'inspire de : *Hoc est corpus meum.* Ces mêmes paroles servent manifestement de point de départ à la dissertation du docteur angélique, qui du reste est amené par une référence patristique à les citer accessoirement. En somme, les mots : *Hoc est corpus meum* furent la grande preuve scripturaire de la présence réelle.

Leur intervention dans la preuve de la conversion fut moins constante. Albert, saint Thomas, saint Bonaventure eurent recours à eux pour prouver la transsubstantiation. « Les mots : *Hoc est corpus meum* ne seraient pas vrais, dit le docteur angélique, si la substance du pain restait. Dans ce cas, en effet,

---

10, M. 192. 861, se borne à dire que les textes qu'il vient d'apporter pour prouver la présence réelle prouvent aussi la « conversion ».

1. Alexandre de Halès, par un phénomène bizarre, suit l'ordre inverse. Il prouve d'abord (*Summa theol.* IV, qu. 10, membr. 5, art. 3. § 1) la transsubstantiation; puis (*ibid.*, membr. 7, art. 3, § 1) la présence réelle.

2. *Loc. cit.* : « Utrum corpus Christi vere sit sub formis sive sub speciebus illis? Quod sic, videtur manifeste ex verbis ipsius veritatis, scilicet Christi dicentis : *Hoc est corpus meum* quando consecravit et formam consecrandi aliis dedit. Nisi enim corpus suum ibi fuisset secundum veritatem, non affirmasset illud ibidem fuisse. Quum ergo idem demonstratur nunc in prolatione horum verborum... quod tunc... constat quod verum corpus Christi modo est sub illis speciebus sicut et tunc. »

3. *In Sent.*, 4. dist. 10. Tout entière consacrée à la présence réelle, elle ne renferme aucune référence soit scripturaire soit patristique.

4. *Summa*, 3. 75. 1. Le texte : *Hoc est corpus meum* n'y vient qu'amené par une citation de saint Cyrille.

5. *In Sent.*, 4. 10, pars 1, art. 1, qu. 1.

6. *In Sent.*, 4. 10, qu. 1. n. 3. Voulant prouver la présence réelle, il dit : « Fundamentum auctoritatis est (Matth. 26 et Luc. 22), ubi in coena ait Christus : Hoc est corpus meum. »

le Sauveur aurait dû dire : *Mon corps est ici*, attendu que la substance du pain n'est pas son corps[1]. » Mais, avant eux, Alexandre avait négligé cet argument. Les scolastiques des quatorzième et quinzième siècles marchèrent sur ses traces. Duns Scot attaqua même ouvertement l'argument de saint Thomas et le déclara sans valeur. Selon lui, le Sauveur aurait pu tenir le langage qu'il a tenu, même s'il avait décidé de laisser subsister le pain et le vin[2]. On verra ailleurs sur quelles bases il établit sa foi à la transsubstantiation[3]. Bornons-nous à constater ici qu'il ne crut pas pouvoir la fonder sur l'Écriture. Durand[4], Occam[5] se firent les partisans de cette doctrine. Et nous la retrouvons chez le plus célèbre théologien du quinzième siècle, Pierre d'Ailly[6].

---

1. *Summa*, 3. 75. 2. Albert fait la même observation dans : *In Sent.*, 4. 11, art. 8. On la retrouve aussi dans saint Bonaventure, *In Sent.*, 4. 11. pars 1, art. 1, qu. 1, au premier rang parmi les preuves de la conversion.

2. *In Sent.*, 4. 41, qu. 3, n. M. 5 : « Si dicis sicut dicit unus doctor (il a en vue saint Thomas) quod Matthaeus dicendo : Hoc est corpus meum, expresse insinuat panem non manere quia tunc esset propositio falsa, *hoc non cogit*, quia dato quod substantia manet, non demonstratur substantia panis sed contentum sub pane. » Il revient au n. 8 sur l'argument de saint Thomas et le réfute au n. 10.

3. Voir p. 445.

4. *In Sent.*, 4. 11, qu. 1, n. 15. Faisant allusion à l'argument de saint Thomas qu'il a exposé au n. 5, il dit : « Propter tertium (argument de saint Thomas) similiter non oportet dicere quod substantia panis non remaneat quia ex quo ponitur corpus Christi realiter esse in hoc sacramento, pro ipso potest reddi vera locutio ut non solum dicatur corpus Christi est hoc, sed dicatur : hoc, id est contentum sub hoc, est corpus meum.

5. *Quodlibeta*, IV, qu. 29 : « Utrum substantia panis, ex vi consecrationis, convertatur in corpus Christi ? Dico breviter quod sic. Sed hoc non potest probari ratione *nec auctoritate biblica*, sed tantum per dicta sanctorum et determinationem Ecclesiae. » — Un peu plus loin (*Ibid.*, qu. 30), parlant de la doctrine d'après laquelle la substance du pain et du vin disparaît à partir de la consécration, il dit : « Est communis opinio omnium theologorum quam teneo propter determinationem Ecclesiae et non propter aliam rationem. » — Parlant ensuite de l'opinion qui, tout en acceptant la présence réelle, laisse subsister le pain et le vin, il dit : « Tertia opinio esset multum rationabilis nisi esset determinatio Ecclesiae in contrarium... Nec contrarium illius habetur *ex canone bibliae*. »

6. *Quaestiones magistri Petri de Alliaco super libros sententiarum*, IV, qu. 6. Il dit en désignant ce qu'on a appelé plus tard la consubstantiation : « Ille modus est possibilis, nec repugnat rationi *nec auctoritati biblicae*, imo est facilior ad intelligendum et rationabilior quam aliquis aliorum qui ponit quod substantia panis deserat accidentia. » Il ajoute

Après avoir démontré les deux dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation, les scolastiques passèrent aux autres aspects plus ou moins accessoires de l'eucharistie. Ils exposèrent les effets de cet auguste sacrement; ils expliquèrent dans quelle mesure il est nécessaire; ils prouvèrent que la consécration se fait par les paroles : *Hoc est corpus meum*... mais que le prêtre seul a le pouvoir de consacrer; ils dissertèrent enfin — assez rapidement d'ailleurs — sur le sacrifice de la messe [1]. Mais si l'on excepte la question des effets où saint Thomas apporta les textes : *Panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita; hic est panis de coelo descendens ut si quis ex eo manducaverit non moriatur,* [2] toutes leurs thèses furent établies avec les seules ressources de la Tradition; ou plutôt l'Écriture intervint deux fois, mais ce fut pour présenter des objections à résoudre. On la rencontra une première fois dans la question de la nécessité de l'eucharistie. On venait de démontrer que la réception de ce sacrement n'est pas absolument indispensable au salut. Mais le texte : *Nisi manducaveritis*... était là qui paraissait vouloir mettre la participation au banquet divin sur le même plan que le baptême. On expliqua que ces paroles avaient pour objet, non la manducation sacramentelle de la chair du Sauveur, mais sa manducation spirituelle par la foi et la charité [3]. Une autre fois on venait de prouver que, tout prêtre est investi du pouvoir de consacrer; quand soudain on

---

un peu plus loin, en parlant de la transsubstantiation : «... licet ita esse non sequatur evidenter ex Scriptura, nec etiam, videre meo, ex determinatione Ecclesiae, quia tunc magis favet ei communis opinio sanctorum doctorum, ideo teneo eam. »

1. Durand, *In Sent.*, 4, dist. 11, qu. 6, art. 2.

2. *Summa*, 3, 79, art. 1, 2, 6.

3. Saint Bonaventure, *In Sent.*, 4, 12, pars 2, art. 2, qu. 1, ad 1 : « Verbum Domini in Joanne (Nisi...) intelligitur de manducatione spirituali quae est per fidem et charitatem sine qua nemo adultus salvatur. » — Durand, *In Sent.*, 4. 9, qu. 2, n. 9 : « Intelligitur de carne Christi mystica quae est unitas membrorum Ecclesiae sine qua non est salus. » Toutefois Durand ajoute que l'on peut aussi entendre cette parole de la manducation réelle, mais qu'alors on doit y voir un simple précepte ecclésiastique. — Saint Thomas, *Summa*, 3, 73.3 ad 1, interprète ce texte par une citation de saint Augustin qui explique que la vraie nourriture et le vrai breuvage, c'est l'union mystique de l'âme à l'Église des prédestinés. Cependant, Bernaldus, *De sacramentis morientium infantium*, M. 148. 1273, croit à la nécessité du sacrement de l'eucharistie qu'il appuie sur le texte de saint Jean.

se trouva en face du précepte : *Hoc facite*... qui, adressé aux apôtres, semblait réserver ce pouvoir aux seuls disciples immédiats du Sauveur ou, en tout cas, à leurs seuls successeurs les évêques. On répondit que, dans la pensée du Sauveur, les paroles : *Hoc facite*... s'adressaient aux apôtres considérés en tant que prêtres, et que tous les prêtres en étaient par conséquent les légitimes héritiers [1].

1. DURAND, *In Sent.*, 4. 13, qu. 1, n. 11.

CHAPITRE XI

LA PÉNITENCE.

1. *Origine du pouvoir des clefs.*

Quand s'ouvrit la période scolastique, la théologie scripturaire du pouvoir des clefs était depuis longtemps arrêtée. Les docteurs du moyen âge n'eurent qu'à conserver l'héritage que leur avaient transmis les Pères. Ils s'acquittèrent fidèlement de leur mission. Au commencement du neuvième siècle, Alcuin apprit que, dans l'Aquitaine, la confession auriculaire était pratiquée exclusivement par les moines et qu'aucun laïque ne consentait à faire connaître ses fautes au prêtre. Impatient de faire cesser cet état de choses, le savant ami de Charlemagne écrivit immédiatement une petite dissertation dans laquelle il prouva par la Bible que les prêtres avaient été investis par le Sauveur du pouvoir de lier et de délier les consciences. Il fit appel aux deux textes de saint Matthieu : *Tibi dabo claves regni coelorum et quodcunque ligaveris...; — Quaecunque alligaveritis*[1]... Quelques années plus tard, Benoît le Lévite prouva la même doctrine par cet autre texte : *Quorum remiseritis...*[2] Raban Maur[3], Hincmar[4], Hugues de Saint-Victor[5], divers autres docteurs re-

---

1. *Ep.* 112, M. 100. 337 : « ... quos (sacerdotes) a Deo Christo cum sanctis apostolis ligandi solvendique potestatem accepisse credimus. » Ici Alcuin renvoie, sans rien citer, à Matth. 16. 19 et 18. 18.
2. *Capitul.* 1. 116, M. 97. 715.
3. *Comment. in Matth.*, 16. 19, M. 107. 992.
4. *Ep.* 26, M. 126. 174.
5. *De sacram.* 2. 14. 1, M. 176. 551 : « Deus homo homines... participes fecit potestatis suae ut officium ejus implerent... peccata remittendo :

vendiquèrent le pouvoir d'absoudre et l'appuyèrent sur l'une ou l'autre des références qu'on vient de lire. Pour ne citer qu'un exemple, l'auteur des homélies attribuées à saint Éloi a manifestement en vue le texte : *Quaecumque alligaveritis...* quand il dit : « Le Seigneur ayant résolu de nous priver de sa présence corporelle, lui qui avait décidé de demeurer toujours avec nous selon sa divinité, accorda à ses apôtres et à nous leurs successeurs, le pouvoir de lier et de délier au ciel ainsi que sur la terre, pouvoir que l'Apôtre appelle le ministère de réconciliation [1] ».

On en était là quand parut Abélard. S'autorisant de témoignages que l'on verra plus tard, le grand raisonneur chercha à ruiner le pouvoir des clefs en lui enlevant ses bases scripturaires. Il prétendit donc que les paroles de Notre-Seigneur : *Quorum remiseritis... quodcumque ligaveris...* s'adressaient exclusivement aux apôtres et non aux évêques successeurs des apôtres [2]. Mais condamné par le concile de Sens, Abélard, après d'inutiles protestations, finit par se rétracter. L'illustre professeur de Sainte-Geneviève avait de nombreux et ardents disciples [3]. Aucun d'eux n'osa le suivre au moins ouvertement [4].

Accipite, inquit, Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata remittuntur eis... » — Voir : *Sentent.* 6. 14, M. 176. 152 : « Dicendum videtur de clavibus quas habent sacerdotes. Dictum est Petro et in Petro aliis : *Tibi dabo claves...* » Puis Hugues se demande si tous les prêtres et si les prêtres seuls participent au pouvoir concédé par ce texte. Il répond : « Sed melius videtur ut dicamus et solos et eos omnes eas habere. » Ici il vise Abélard dont on va voir à l'instant la doctrine.

1. *Homil.* 4, M. 87. 610.

2. *Ethica,* 26. M. 118. 674 : « Quod itaque Dominus apostolis ait : *Quorum remiseritis*...., ad personas eorum, non generaliter ad omnes episcopos referendum videtur. » Un peu plus haut (c. xxv, p. 673) il proteste contre la conduite des évêques : « qui de sua se jactantes potestate quam, ut aiunt, in Petro vel apostolis susceperunt quum eis a Domino diceretur : *Quorum...* » Toutefois le P. Portalié (*Dictionn. de théol. cath.*, 1. 47) observe justement que les textes de l'*Ethique* s'occupent, moins du pouvoir lui-même que du discernement requis à son exercice. Quoi qu'il en soit, la négation du pouvoir des clefs a été mise par le concile de Sens sur la liste des erreurs d'Abélard. (Voir saint Bernard, *Capitula haer. Petri Abaelardi,* M. 182. 1053).

3. Sur ces disciples, voir : Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchenge schichte des Mittelalters,* 1. 584 ; Gietl, *Die sentenzen Rolands,* xxi ; Portalié dans *Dictionn. de théol. cath.*, 1. 49.

4. L'auteur de l'*Epitome,* 36, M. 178. 1756, fait le silence sur le pouvoir

Presque tous au contraire proclamèrent que le pouvoir des clefs existait dans l'Église et que tous les prêtres en étaient les dépositaires [1]. Pour établir ce dernier point, ils eurent recours à des témoignages patristiques qu'on verra ailleurs [2]. Inutile de dire que le premier fut appuyé sur les textes classiques que nous connaissons.

Abandonné par ses propres disciples, par Pierre Lombard, Roland et Ognibene, Abélard devait l'être, à plus forte raison, par les docteurs du treizième siècle. Ceux-ci en effet furent unanimes à utiliser les attestations scripturaires du pouvoir des clefs qu'ils lisaient dans les écrits de Hugues et de Pierre Lombard [3]. Seulement, tandis que les contemporains d'Abélard s'étaient surtout préoccupés d'étendre à tous les prêtres le bénéfice des paroles : *Tibi dabo claves regni coelorum... quodcumque ligaveris...*, les disciples d'Alexandre de Halès, sans négliger ce point de vue, eurent plutôt à cœur de prouver que le pouvoir des clefs était la propriété exclusive de l'ordre ecclésiastique, et que son exercice était réglé par certaines lois canoniques qui assignaient à la juridiction de chaque prêtre un groupe déterminé de fidèles. Les considérations qu'ils firent valoir à ce sujet n'ayant rien de scripturaire, n'ont aucun titre à être rapportées ici.

En somme, les preuves bibliques du pouvoir des clefs furent, en dehors d'Abélard, unanimement adoptées pendant

---

des clefs : Gratien le mentionne (*Decretum, De poenit.*, dist. 1, M. 187. 1558), mais on va voir bientôt qu'on ne peut rien tirer de ses textes.

1. Pierre LOMBARD, *Sentent.* IV, 18. 1 et 19. 3, M. 192. 885 et 890. Le premier endroit donne les preuves du pouvoir des clefs ; le second l'étend à tous les prêtres. ROLAND dans GIETL, p. 264 et 267 ; RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De potestate ligandi atque solvendi* 1, et 4, M. 196. 1159 et 1162 ; OGNIBENE, dans GIETL, p. 267 ; Robert PULLUS, Sent. VI, 61, M. 186. 910, distinguent plus ou moins nettement les deux questions.

2. Cependant ROLAND, p. 267, prouve par le texte : *Quod uni dico omnibus dico*, que : *Tibi dabo claves* doit être étendu à tous les prêtres. D'autres se contentent d'affirmer le fait sans le prouver. Robert Pullus dit, en parlant de *Tibi dabo.. :* « Istud Petro et per Petrum omnibus proponitur. »

3. Voir : ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theol.*, 4. qu. 20, memb. 1 ; ALBERT, *In* IV *Sent.* 18. 1 ; 19. 3 ; Saint THOMAS, *In* IV *Sent.* 18, quaest. 1, art. 1. sol. 1 ; 19, q. 1, a. 1, sol. 3 ; Saint BONAVENTURE, *In* IV *Sent.* 18, pars 1, a. 1, q. 1 ; 19, a. 1, 1. q. 1 ; a. 2, q. 3 ; DUNS SCOT, *In* IV *Sent.* 18, 2 ; et 19, 12 et 13 ; DURAND, *In* IV *Sent.* 18, q. 1. 3 ; 19, 3.

tout le moyen âge. Mais quelle était la portée de ce pouvoir? Quelles en étaient les conditions? En d'autres termes, quel était exactement le rôle du prêtre quand il déliait les consciences, et qu'avait à faire le fidèle qui désirait recourir au pouvoir des clefs? La solution de ces deux problèmes imposa aux docteurs scolastiques diverses recherches scripturaires dont il nous reste à rendre compte. Commençons par la seconde question et voyons ce que l'on trouva dans l'Écriture pour y répondre.

II. *La Confession.*

Dans la lettre qui a été mentionnée plus haut, Alcuin ne se contenta pas de démontrer l'origine divine du pouvoir des clefs. Il établit aussi la nécessité de la confession au prêtre[1]. Sa première preuve fut empruntée aux textes de saint Matthieu dans lesquels le Sauveur confie à saint Pierre ainsi qu'aux apôtres le pouvoir de lier et de délier. Ces textes lui inspirèrent l'observation suivante : « Qu'est-ce que le pouvoir sacerdotal pourra délier s'il ne connaît pas les liens qui enchaînent le pécheur? Les médecins ne pourront plus rien faire, le jour où les malades refuseront de montrer leurs blessures. » Il fit ensuite appel à la guérison du lépreux, à la résurrection de Lazare, au texte de saint Jacques : *Confitemini alterutrum peccata vestra:* « Pourquoi, s'écria-t-il, le Christ, après avoir guéri le lépreux, lui ordonna-t-il d'aller se montrer aux prêtres? Pourquoi, après avoir ressuscité Lazare, laissa-t-il à ses apôtres le soin de le délier?... Et le mot *alterutrum* de saint Jacques ne prouve-t-il pas que l'homme doit s'adresser à l'homme, le coupable au juge, le malade au médecin ? » Il rappela également qu'on lisait dans la Sagesse : *Qui* ABSCONDIT *scelera sua non dirigetur;* qu'on lisait dans saint Paul : *Corde enim creditur ad justitiam*, ORE *autem* CONFESSIO *fit ad salutem;* et dans Isaïe : DIC prior injustitias tuas ut *justificeris.* Il n'oublia pas non plus de signaler l'aveu fait par David devant le prophète Nathan : *Peccavi*

1. *Epist.* 112. M. 100. 337 : « Dicitur vero neminem ex laïcis suam velle confessionem sacerdotibus dare. »

Domino. On lui objectait, il est vrai, ces deux textes des psaumes : *Bonum est confiteri* DOMINO ; *Dixi, confitebor adversum me injustitiam meam* DOMINO. Mais il répondit que la confession à Dieu devait avoir un témoin ; qu'on lisait ailleurs : *Quoniam tacui inveteraverunt ossa mea;* et que d'ailleurs le mot *confiteri* du premier texte désignait probablement un acte de louange et non un aveu [1].

Tel fut le travail d'Alcuin. On y trouve rassemblés pour la première fois des textes bibliques qui, jusque-là, étaient disséminés dans les écrits des Pères, ou qui même n'avaient pas encore été utilisés. En ce sens, il mérite d'être considéré comme la première démonstration scripturaire de la confession auriculaire.

La thèse d'Alcuin fut résumée par le second concile de Châlons dans le canon suivant : « Il y en a qui disent que l'on doit confesser ses péchés seulement à Dieu ; d'autres sont d'avis qu'on doit les confesser aux prêtres. Ces deux confessions se font avec fruit dans l'Église. Nous devons nous confesser, d'une part, à Dieu qui remet les péchés, selon la parole de David : *Delictum meum cognitum tibi feci... Dixi, confitebor... injustitias meas Domino.* Mais nous devons aussi, conformément au précepte de l'Apôtre, *confesser nos péchés les uns aux autres* et prier les uns pour les autres afin d'être sauvés [2]. » Quelque temps plus tard, un autre théologien se rencontra qui mit à contribution la dissertation du grand moine saxon : ce fut l'auteur inconnu du *De vera et falsa poenitentia* qui, de bonne heure, fut identifié avec saint Augustin, et qui, de ce chef, jouit d'une si grande autorité pendant tout le moyen âge. Voici comment le pseudo-Augustin prouva la nécessité de la confession au prêtre : « Dieu remet les péchés à ceux à qui les prêtres les remettent.

---

1. *Epist.*, p. 337 à 340.
2. Canon 33. MANSI, 14. 200 ; HARDUIN, 4, 1036. On retrouve la même pensée dans les capitules de Théodulphe (Capit. 30, M. 105. 200). C'est peut-être lui du reste qui rédigea les canons du second concile de Châlons. — Gratien a inséré le susdit canon dans son *Décret* (*De poenit.* 1. 90. M. 187. 1562), mais non sans le retoucher. A l'endroit où il est question de la confession aux prêtres, Gratien ajoute : « ut tota fere sancta Ecclesia » ; et il note que la confession à Dieu est une pratique bonne exclusivement pour les justes, pour les parfaits : « hoc perfectorum est... quod est justorum ».

Quand le Seigneur eut ressuscité Lazare, il chargea ses disciples de le délier, nous montrant ainsi qu'il a donné aux prêtres le pouvoir de délier. Il a dit en effet : *Quodcumque solveritis super terram erit solutum et in coelis,* c'est-à-dire : Moi, votre Dieu, les milices célestes et tous les saints du ciel, nous confirmons ce que vous faites [1]. »

Malgré les efforts d'Alcuin et du pseudo-Augustin, la confession avait encore des ennemis au commencement du douzième siècle. « Prouvez-nous que l'on doit confesser ses péchés. Apportez-nous des textes de l'Écriture qui promulguent ce précepte [2]. » Voilà ce que les fidèles répondaient fréquemment, quand on les pressait d'aller se jeter aux pieds d'un prêtre. Et ils faisaient cette objection avec une désinvolture qui arrachait à Hugues de Saint-Victor la boutade suivante : « Vous qui demandez un texte scripturaire pour confesser vos péchés, montrez-en donc un qui vous ordonne de les cacher ! Si vous refusez de vous confesser, sous prétexte qu'il n'y a pas de texte dans l'Écriture qui nous y oblige, pourquoi donc tenez-vous vos péchés cachés alors qu'aucun texte ne vous y autorise [3] ? » Toutefois le savant abbé n'en resta pas là et il administra à ses adversaires les preuves que ceux-ci demandaient. « Écoutez l'Écriture, leur dit-il, voici ce qu'elle enseigne : *Qui abscondit scelera sua non justificabitur.* Or, qu'est-ce que cacher ses péchés, sinon les taire et refuser de les confesser?... Voulez-vous encore connaître l'utilité de la confession et le danger du secret, écoutez le psalmiste : *Quoniam tacui inveteraverunt ossa mea dum clamarem tota die; — Dixi, confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei.* Vous voyez bien que les péchés vieillissent quand on les tait, et qu'ils sont remis quand on les confesse. Mais, me direz-vous : Je confesse mes péchés à Dieu ; je suis en règle avec l'Écriture

---

1. *De vera et falsa poenitentia*, 25, parmi les œuvres de saint Augustin, M. 40. 1122.

2. Hugues de Saint-Victor. *De sacramentis*, 2 pars 14. 1. M. 176. 549, rapporte cette objection : « Date auctoritatem.. Quae Scriptura hoc praecipit ut confiteamur. » Voir encore : *De visitatione infirmorum*, 2, 4, M. 40. 1154 : « Sunt quidam qui sufficere sibi ad salutem autumant si soli Deo... sua confiteantur crimina. » — *Ad fratres in eremo*, 30, M. 40. 1288.

3. *Loc. cit.*

qui m'ordonne cette confession : *Confitebor... Domino.* » Ici Hugues expose que le Sauveur était investi du pouvoir de remettre les péchés. Puis il ajoute : « Ce pouvoir, l'Homme-Dieu le confia à des hommes, et il leur donna la mission de l'exercer en remettant les péchés aux pénitents qui se confesseraient. Il a dit : *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata...* Voilà ce qui prouve que le Christ a donné à ses disciples le pouvoir de remettre les péchés à sa place [1]. » Le texte : *Quorum remiseritis...* établit donc, aux yeux de Hugues, que les prêtres ont été investis par le Sauveur du droit de remettre les péchés à ceux qui se confessent. Mais prouve-t-il également que le Sauveur a imposé aux pécheurs l'obligation de se confesser? L'auteur du *De sacramentis* ne le croit pas. Il explique que Notre-Seigneur s'est contenté de prescrire aux médecins de guérir, sans rien dire aux malades, par la raison que ceux-ci avaient tout intérêt à se présenter d'eux-mêmes aux médecins. D'où vient donc le précepte de la confession? Des médecins eux-mêmes, c'est-à-dire des apôtres. « Les médecins, dit Hugues, voyant que les malades négligeaient de se guérir, les y exhortèrent, puis leur en firent une obligation; c'est ce que prouve cette parole de saint Jacques : « *Confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem ut salvemini.* » Et l'abbé de Saint-Victor, soulignant les expressions : *alterutrum... ut salvemini*, montre que le texte de saint Jacques parle, non plus d'une confession faite à Dieu, mais d'une confession faite à un homme, au pasteur ecclésiastique, à celui qui a le pouvoir de remettre les péchés; il montre de plus que cette confession est présentée par saint Jacques comme indispensable au salut. « Que signifient, dit-il, ces mots : *Confitemini ut salvemini?* Cela veut dire : Vous ne serez pas sauvés si vous ne vous confessez pas [2]. »

Le problème de la confession auriculaire était à l'ordre du jour;

---

1. *De sacramentis*, p. 550 à 552.

2. *Ibid.*, p. 552 : « Medicis ergo dixit ut curarent, sed infirmis non dixit ut ad medicos curandi venirent. Hoc quasi certum esse voluit quod aegri libenter salutem quaererent... Tamen ipsi medici postea, quia negligentes in curatione sua aegrotos invenerunt, eos ad salutem quaerendam... praecepto attraxerunt. Confitemini, inquit Jacobus... »

il fut abordé par Abélard, puis par ses disciples du douzième siècle; puis par les grands scolastiques du treizième et du quatorzième siècle. Tous les docteurs, depuis l'illustre professeur de Sainte-Geneviève jusqu'à Duns Scot, se demandèrent ce qu'il fallait penser de la confession. Nous devons ajouter immédiatement que tous, sauf un, en reconnurent la nécessité, et qu'ils refusèrent le salut au chrétien qui, chargé de fautes graves, mourrait après avoir refusé de se confesser. Il est vrai que ceux d'entre eux qui vinrent après 1215 se trouvaient en face du canon *Utriusque sexus*, qui imposait à tous les fidèles, sous peine d'excommunication, le précepte de la confession annuelle. Mais, sans attendre le quatrième concile de Latran, Abélard [1], son disciple, l'auteur anonyme de l'*Epitome* [2], Pierre Lombard [3], Pierre de Poitiers [4], Richard de Saint-Victor [5], Roland [6], Ognibene [7], présentèrent le recours du pécheur au prêtre comme une condition nécessaire au pardon. Il y eut, ai-je dit, une exception. Elle vint de Gratien. Dans les dernières pages de sa vaste compilation, le docteur de Bologne se demanda si la confession au prêtre était nécessaire. Dans une filandreuse et obscure dissertation, il servit, en plusieurs lots, les textes qui favorisaient la réponse affirmative ainsi que ceux qui conduisaient au résultat contraire. Puis il refusa de se prononcer et laissa la question indécise [8].

Donc l'existence du précepte de la confession fut presque universellement admise par les docteurs dont les écrits nous sont parvenus. Mais quelle était l'origine de ce précepte? Quelle en était la nature? Avait-il sa source dans une des paroles du Sauveur reproduite par les Évangiles? Où devait-on la chercher ailleurs? Venait-il du Christ, des apôtres ou de l'Église? La

---

1. *Sermo* 8, M. 178. 441 et 442; voir le texte plus loin, p. 325, note 3. *Ethica*, 24. M. 178. 668. Voir encore le *Sic et Non*, m. 178. 1399, qui toutefois s'abstient, ici comme toujours, de conclure.
2. *Epitome*, 36, M. 178. 1756.
3. *Sententiae*, IV, 17. 3, M. 192. 881.
4. *Sententiae*, III. 13, M. 211, 1070.
5. *De potestate ligandi atque solvendi*. M. 196. 1164.
6. Gietl, *Die sentenzen Rolands*, p. 249.
7. Gietl, *loc. cit.*, p. 243.
8. *Decretum*, *De poenitentia*, dist. 1. M. 187. 1519 à 1562. Cette dissertation étant presque exclusivement patristique, sera analysée plus loin.

diversité des sentiments sur ce sujet fut extrême. On vient de constater que, selon Hugues, le précepte de la confession se rattachait, non pas au texte : *Quorum remiseritis,* mais à la parole de saint Jacques : *Confitemini alterutrum peccata vestra,* et qu'il était par conséquent d'origine apostolique. Abélard fut plus radical. Il ne vit dans la formule de saint Jacques qu'une simple exhortation sans caractère impératif [1]. Quant aux pouvoirs concédés par les textes : *Quorum remiseritis; quaecumque ligaveritis,* il les interpréta comme des privilèges accordés personnellement aux apôtres et appelés à disparaître avec eux [2]. Dès lors, qu'était la loi de la confession sinon un règlement ecclésiastique? Telle était sans doute la pensée d'Abélard, bien qu'on ne la trouve pas formulée dans ses écrits [3]; telle fut la pensée d'une partie de son école. L'auteur de l'*Epitome* [4] et Robert Pullus [5] rangèrent la confession parmi « les institutions de l'Église ». Roland déclara que saint Jacques avait seulement *invité* les fidèles à confesser leurs fautes et que la confession était destinée uniquement à édifier l'Église [6]. Ognibene [7] et

1. *Ethica*, 24, M. 178. 668 : « Ad hanc (confessionem) nos apostolus Jacobus *adhortans* ait : Confitemini... »

2. *Ethica*, 26, p. 674 : « Quod itaque Dominus apostolis ait : *Quorum*... ad personas eorum, non generaliter ad omnes episcopos referendum videtur...

3. On lit dans *Sermo 8*, M. 178. 442 : « Hujus (Domini) locum sacerdotes tenent in Ecclesia, quibus tanquam animarum medicis peccata confiteri *debemus* ut ab eis satisfactionis cataplasma sumanus. » On voit que la confession est nécessaire aux yeux d'Abélard. En revanche, il explique dans *Ethica*, 26, M. 178. 670 que saint Pierre ne confessa pas son péché pour éviter le scandale et que, dans un cas analogue, chacun pourrait différer de se confesser.

4. *Epitome*, 36, M. 178. 1757. Il dit que celui qui omet volontairement de se confesser sera damné : « ex hoc quod *instituta Ecclesiae* contemnit ».

5. *Sententiae*, VI. 59, M. 186. 908 : « Secundum statuta Ecclesiae... ». Toutefois ailleurs (VI. 51, M. 186. 897) on lit : « Confessionem enixe Scriptura mandat, Ecclesia statuit », sans référence biblique.

6. Gietl, p. 248 : « Quod autem dicitur : *Confitemini alterutrum*, dicimus hoc esse exhortatorium quo ad confessionem invitamur... Peccando enim Deum et Ecclesiam offendimus... duobus satisfacere debemus, Deo per cordis contritionem, Ecclesiae per oris confessionem. »

7. Gietl, p. 243, note. Après avoir déclaré que la contrition, la confession et la satisfaction sont toutes trois nécessaires, et ajouté : « Nec sufficit unum sine altero », Ognibene s'objecte que les péchés sont effacés par la contrition avant qu'on les confesse, et il répond : « Confitemur quia sic est institutum ad humilitatem ostendendam ». Ce : « sic est institutum » donne l'impression d'une institution ecclésiastique. Plus loin Ognibene

Gratien[1] s'exprimèrent dans le même sens. Et Pierre de Poitiers, après avoir déclaré qu'aucun texte de l'Évangile ne contenait un précepte formel de la confession, cita la parole de saint Jacques, mais pour nous apprendre que cet apôtre avait eu uniquement en vue « la confession des péchés véniels qui se fait deux fois le jour ainsi qu'à complies[2]. » Toutefois Abélard ne fut pas suivi par tous ses disciples. Pierre Lombard et Richard de Saint-Victor se rangèrent du côté de Hugues et rattachèrent le précepte de la confession auriculaire au texte de saint Jacques. « La preuve que l'on doit se confesser au prêtre et que la confession à Dieu ne suffit pas, nous est fournie par la parole de saint Jacques : *Confitemini*[3]... » Ainsi s'exprime le Maître des *Sentences*. Richard tint le même langage[4]. Il fit même appel au texte : *Vade, ostende te sacerdoti,* mais sans le présenter comme l'origine de la confession[5].

Cette doctrine devait prolonger son existence pendant un certain temps. Alexandre de Halès transcrivit, en les développant,

---

explique que celui qui a péché en pensée doit se confesser, mais qu'on ne doit pas lui infliger une peine grave, parce que : « non scandalizavit Ecclesiam ».

1. *Decretum, loc. cit.*, p. 1557. « Vel enim sunt verba exhortationis non jussionis sicut illud : *Confitemini alterutrum...* » Se rappeler toutefois que Gratien soutient le pour et le contre sans donner aucune solution définitive.

2. *Sententiae*, 3. 13, M. 211. 1070 : « Confessio necessaria est ad salutem, sed praeceptum confessionis non habetur in evangelio..... evangelium non dat expressum mandatum de confessione..... Alibi in Novo Testamento satis invenitur, ut in epistola canonica : *Confitemini alterutrum.....* quod tamen credimus dictum fuisse de confessione venialium quae fit bis in die et in completorio. » Pierre dit un peu plus loin que la confession a été prescrite par le texte : *Ite, ostendite vos sacerdotibus.* Puis il déclare que la confession est peut-être un simple sacramental, peut-être aussi et même plus probablement un sacrement de l'ancienne loi, mais rien de plus. Le texte : *Ite...*, apporté comme preuve du précepte de la confession, contredit les lignes précédentes où on lit que l'Évangile ne contient aucun précepte dans ce sens. En tout cas, Pierre n'utilise ni *Quorum...*, ni : *Quaecumque alligaveritis...*

3. *Sentent.* IV, 17. 4, M. 192. 882 : « Sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa auctoritate Jacobi : *Confitemini...*, sed etiam aliorum pluribus testimoniis comprobatur. » Ces *aliorum testimonia* sont tous empruntés à la Tradition.

4. *De potestate ligandi atque solvendi*, 5. M. 196. 1163 « De remedio autem confitendi est illud beati Jacobi... ».

5. *Ibid.*, 13, p. 1188.

les considérations de Hugues[1]. Albert le Grand déclara nettement que le précepte de la confession avait été établi par l'Église, à l'époque des apôtres, et modifié par elle dans le cours des siècles. Il ajouta, il est vrai, que l'Église avait agi en cela d'après l'inspiration divine, et qu'en somme, la loi de la confession pouvait, en un certain sens, être considérée comme une loi divine. Mais il maintint que la première expression de cette loi se trouvait dans le texte de saint Jacques[2]. Saint Raymond de Pennafort[3] et saint Bonaventure adoptèrent cette manière de voir. « L'élément formel de la confession, dit le docteur séraphique, c'est-à-dire le pouvoir d'absoudre, a été institué par le Seigneur lui-même qui a donné le pouvoir des clefs. Quant au matériel, c'est-à-dire la révélation du péché, le Seigneur ne l'a pas institué lui-même, il n'a fait que l'insinuer[4]. » Et, après

---

1. *Summa theol.*, 4. 18, memb. 3, art. 2. Il dit que Notre-Seigneur a donné aux apôtres le pouvoir d'absoudre par les paroles : *Tibi dabo claves... Quorum remiseritis.* Il ajoute que le Sauveur n'a pas voulu obliger les fidèles a recourir à ce pouvoir, mais que les apôtres, voyant que les fidèles n'usaient pas de la confession, ont fait une loi dont la promulgation se trouve dans le texte de saint Jacques. Toutefois il voit dans la parole de Jésus : *poenitentiam agite*, une exhortation à la pratique de la confession. Il conclut que le « formel » de la confession — c'est-à-dire le pouvoir d'absoudre — a été institué *complete* par Notre-Seigneur, et que le *matériel* (l'aveu) a été institué *insinuative*.

2. In IV *Sentent.* 4, d. 16. 12 : « ..... Determinando addidit et praecepit Ecclesia primo in apostolis et postea in aliis successoribus apostolorum, tamen secundum testimonium voluntatis divinae (suivent des textes de l'Ancien Testament)... haec igitur attendens Ecclesia Spiritu Sancto edocta instituit quod omnis utriusque sexus (ici Albert vise le célèbre canon du quatrième concile de Latran) fidelis semel in anno confiteretur sua peccata; et quia instinctu Spiritus Sancti factum est, ideo etiam praeceptum Ecclesiae in hoc reducitur ad praeceptum divinum. ». Voir les réponses à l'antépénultième et à la pénultième objection.

3. *Summa*, III, 13, p. 653, édit. 1715. Après avoir affirmé que la contrition, la confession et la satisfaction sont de précepte, Raymond passe aux preuves. Il démontre la nécessité de la contrition par le texte de Joël : *Scindite corda vestra.* Il ajoute ensuite : « Confessio in Threnis : *Effunde sicut aquam cor tuum.* Item Psalmus : *Effundite coram illo corda vestra.* Et Jacobus: *Confitemini alterutrum peccata vestra.* » Puis il parle de la satisfaction.

4. In IV *Sent.*, d. 17, pars 2, art. 2, q. 3 : « ... ideo Dominus insinuavit relinquens hoc in voluntate aegrotantium... ideo ab eo (Domino) non debuit institui confessio ne ex verbo Domini daretur aliquibus recidivandi occasio... ideo per apostolos confessio debuit institui auctoritate sibi a Domino in clavibus sibi datis in quibus potestatem receperant sanandi et ita imperandi modum convenientem saluti. » Bonaventure ajoute que la con-

avoir expliqué qu'il ne convenait pas au Sauveur de fonder lui-même un rite qui eût pu être interprété comme un encouragement à la récidive, Bonaventure conclut que la confession avait été instituée par les apôtres et promulguée par saint Jacques, dont il apporte le texte comme preuve de son assertion. L'annotateur du *Décret* de Gratien, Jean le Teutonique, enseigna que « la confession devait son origine plutôt à une tradition de l'Église universelle qu'à l'autorité de l'Ancien ou du Nouveau Testament[1] ». Et Duns Scot, après avoir longuement disserté sur le texte *Quorum remiseritis...*, n'osa en tirer aucune conclusion ferme[2].

---

fession est un acte purement humain auquel n'est pas attachée la vertu du sacrement, laquelle est réservée à l'absolution (non est data virtus sacramenti ipsi confessioni sed absolutioni). Il conclut : « ideo recte hominibus puris institutio (confessionis) debuit reservari ». En résumé, selon saint Bonaventure, les apôtres ont reçu du Sauveur le pouvoir de guérir les blessures des âmes ; puis ils ont fixé eux-mêmes les conditions de son exercice. Bonaventure ne suit pas Hugues dont il apporte la solution, mais pour y substituer les deux qu'on vient de voir (et licet hoc sit satis probabile, potest tamen et aliter dici...).

1. *Decretum divi Gratiani... De poenit.*, dist. 5, init. (éditions qui donnent les gloses) : « Videndum est quando oris confessio fuit instituta... Dicunt quidam institutam fuisse in paradiso statim post peccatum, dicente Domino ad Adam : Adam, ubi es?... Alii dicunt quod sub lege fuit primo instituta quando Josue praecepit Achan confiteri crimen suum... Alii dicunt quod in novo Testamento a Jacobo dicente : *Confitemini...* Sed melius dicitur eam institutam a quadam universalis Ecclesiae traditione, potius quam ex novi vel veteris Testamenti auctoritate. Traditio autem Ecclesiae obligatoria est ut praeceptum. Ergo necessaria est confessio de mortalibus apud nos. Apud Graecos, non; quia non emanavit ad illos traditio talis. »

2. *In* IV *Sentent.*, dist. 17, 9 à 15. Scot repousse d'abord le sentiment de Jean le Teutonique, qui, dit-il (n. 9) : « irrationaliter loquitur ». Il ajoute que la confession est requise (n. 11) : « sub praecepto divino positivo ». Il passe ensuite à la question des attestations scripturaires. Il écarte le texte : *Tibi dabo claves,* comme étant seulement (n. 11) : « promissio de datione futura ». Il écarte également le texte : *Confitemini...* parce que (n. 15), d'une part, saint Jacques n'employant aucune des formules usitées par les apôtres quand ils parlent au nom du Christ, doit être considéré comme parlant en son propre nom ; et que d'autre part il n'a pu, de sa propre autorité, établir des lois pour l'Église universelle, puisqu'il était seulement évêque de Jérusalem. Notons aussi qu'il écarte (n. 7) tous les témoignages tirés de l'Ancien Testament comme n'étant pas *ad rem.* Reste le texte : *Quorum remiseritis...* Scot commence par déclarer que, s'il y a un texte dans l'Évangile capable de prouver l'origine divine du précepte de la confession, c'est celui-là. Il fait ensuite valoir deux considérations opposées : l'une, d'après laquelle le texte : *Quorum...* élève la confession à la hauteur d'une pratique très

N'allons pas croire pourtant que cette théologie scripturaire de la confession fût la seule en vigueur à cette époque. Elle rencontra au treizième siècle un premier adversaire dans saint Thomas [1]. Sans traiter à fond le problème de l'origine de la confession, le docteur angélique déclara, en effet, que l'obligation de confesser les péchés avait sa source dans le texte : *Quorum remiseritis*. Un demi-siècle plus tard, un second adversaire se présenta : ce fut Durand. Dans une argumentation en règle le docteur de Saint-Pourçain démontra que le texte *Quorum remiseritis*, impliquait le précepte de la confession. « Les ministres de l'Église, dit-il, ne peuvent remettre et retenir les péchés qu'à la condition de les connaître. Or, ils ne peuvent les connaître que par la confession du pécheur. On doit donc croire que la confession a été instituée par le Christ. » Cette démonstration achevée, Durand passa à Jean le Teutonique et lui fit son procès. « On voit par là, ajouta-t-il, que le commentateur de Gratien s'est trompé honteusement, et s'est mis en péril d'hérésie dans sa glose sur la distinction 5 du *De poenitentia*... Son texte renferme plusieurs erreurs contre la foi, et l'on se demande comment l'Église a pu et peut encore aujourd'hui laisser une pareille glose dans un livre de cette importance [2]. »

---

utile mais non d'un précepte; l'autre analogue à celle que nous allons rencontrer bientôt chez Durand et qui tire de *Quorum*... le précepte divin de la confession. La première considération lui paraît (n. 12) : « multum probabilis ». Il termine l'exposé de la seconde par ces mots (n. 14) : « Ista ratio si concludat praeceptum de confessione haberi ex Evangelio ex illo verbo : *Quorum*... bene quidem. Sin autem, saltem hoc concludit quod praeceptum de confessione facienda est valde rationabile pro multitudine. » Il conclut (n. 17) que le précepte de la confession est divin et qu'il a été promulgué par le Christ aux apôtres, mais que la manière dont les apôtres l'ont promulgué à l'Église laisse place à deux hypothèses également plausibles : l'hypothèse d'une promulgation écrite et consignée dans les évangiles (texte *Quorum*...); l'hypothèse d'une promulgation simplement orale dont aucune trace ne serait à relever dans le Nouveau Testament.

1. *In* IV *Sentent.*, dist. 17, quaest. 3, art. 3, sol. 1, ad 1 : « Jacobus loquitur ex praesuppositione divinae institutionis... divinitus institutio praecesserat de confessione sacerdotibus facienda per hoc quod eis potestatem remittendi peccata in apostolis dedit, ut patet ex Joanne, 20. » La *Somme* s'arrête précisément à l'endroit où elle devait traiter de la confession.

2. *In* IV *Sentent.*, 17, quaest. 8, n. 9 (édit. 1563, p. 295 [3]).

III. *Le rôle de l'absolution.*

Revenons maintenant au pouvoir des clefs, dont les attestations scripturaires étaient, on se le rappelle, unanimement admises. Héritiers du pouvoir contenu dans les paroles : *Tibi dabo claves... Quorum remiseritis...* les prêtres avaient le droit de délier les consciences ou, si l'on veut, de les absoudre. Mais quel était au juste le sens de cette absolution? Effaçait-elle le péché? Le supposait-elle, au contraire, préalablement effacé? Et, dans cette dernière hypothèse, quel rôle avait-elle à remplir?

Pendant longtemps, on demanda la solution de ce problème à l'histoire des dix lépreux guéris par Notre-Seigneur, à la résurrection de Lazare, et surtout aux formalités que la loi mosaïque imposait aux lépreux. Strabon[1], Paschase Radbert[2], Raban Maur[3], ou l'un de ses contemporains, utilisant les données du Lévitique, firent observer que les prêtres juifs ne guérissaient pas la lèpre, mais se bornaient à constater l'état des malades qui se présentaient à eux : ils conclurent que le rôle du confesseur chrétien était analogue à celui du prêtre mosaïque, et que les promesses du Sauveur : *Quodcumque ligaveris; Quorum remiseritis,* devaient être éclairées par les prescriptions du Lévitique. Saint Anselme, si l'homélie est bien de lui, nota que les lépreux dont parle saint Luc étaient guéris avant de paraître devant les prêtres; il ajouta que le pécheur, lui aussi, était absous par Dieu avant de se confesser, mais qu'il devait néanmoins se présenter devant le prêtre[4].

---

1. *Glossa in Matthaeum*, 16. 19, M. 114. 142 : « In Levitico ostendere se sacerdotibus jubentur leprosi quos illi non faciunt leprosos sed discernunt qui mundi vel immundi sunt, ita et hic. » On remarquera que cette glose est tirée à peu près textuellement de saint Jérôme. — THÉODULFE, Capit. 30, M. 105. 200, attribue le pardon aux pratiques pieuses, mais il ne donne aucune preuve scripturaire de son assertion.

2. *In Matth.*, 16. 19. M. 120. 564. Après avoir rappelé le rôle des prêtres juifs vis-à-vis des lépreux, Paschase continue : « Quomodo ergo ibi sacerdos (judaeus) mundum facit aut immundum, sic et hic alligat vel solvit episcopus vel presbyter ». Ici encore l'emprunt à saint Jérôme est manifeste.

3. *Homil.* 110, M. 110, 353 (pièce du neuvième siècle, mais d'une attribution douteuse). L'auteur cite le texte : *Quodcunque ligaveris...* et le commente à l'aide de saint Jérôme.

4. *Homil.* 13, M. 158. 662. « *Dum irent mundati sunt*, quia ex quo tendentes

L'auteur du *De vera et falsa poenitentia* qui, déjà avant saint Anselme, avait tiré parti de l'histoire des lépreux de saint Luc, mit de plus à contribution la résurrection de Lazare, et il expliqua que l'ami de Notre-Seigneur était déjà ressuscité quand les disciples reçurent ordre de délier ses bandelettes [1]. On retrouve ce dernier argument dans Rupert, qui enseigne que le pécheur, tout comme Lazare, est ressuscité avant d'être délié par l'absolution du prêtre [2]. Tous ces docteurs mettaient au premier plan, dans l'œuvre du pardon, les œuvres de pénitence ou la confession qu'ils assimilaient à une œuvre de pénitence.

Abélard, qui considérait le sentiment intérieur de repentir comme le facteur principal de la rémission des péchés, aimait à s'appuyer sur le texte d'Ézéchiel : *Quacumque hora peccator ingemuerit salvus erit.* C'est par ce témoignage surtout que le professeur de Sainte-Geneviève, après avoir refusé aux prêtres le pouvoir des clefs, promettait le pardon au pécheur repentant [3]. Les disciples de l'illustre maître recueillirent ce texte ; ils tirèrent de l'Écriture deux ou trois autres formules analogues ; ils empruntèrent aux anciens l'histoire de la guérison des dix lépreux, celle de la résurrection de Lazare et les prescriptions du Lévitique relativement aux lépreux. Puis,

ad confessionem et poenitentiam tota deliberatione mentis peccata sua damnant et deserunt, liberantur ab eis in conspectu interni inspectoris. Unde et per prophetam Dominus ipse testatur quia : Impietas impii non nocebit ei in quacumque die conversus fuerit (Ezech., 33. 12). Perveniendum tamen est ad sacerdotes et ab eis quaerenda solutio ut qui jam coram Deo sunt mundati, sacerdotum judicio etiam hominibus ostendantur mundi. » Un peu plus haut, on lit que les pécheurs : « euntes ad confitendum purgantur in ipsa confessione propter poenitentiam quam acturi sunt ». Le « in ipsa confessione » est une incorrection qui ne peut obscurcir la pensée très nette d'Anselme.

1. *De vera et falsa poenitentia*, 25, M. 40. 1122 : « Praecepit Dominus mundandis ut ostenderent ora sacerdotibus... Lazarum enim de monumento jam suscitatum obtulit Dominus discipulis solvendum, per hoc ostendens potestatem solvendi concessam sacerdotibus... Mundati enim sunt leprosi dum ibant ostendere ora sacerdotibus, antequam pervenirent. » On doit toutefois noter que l'auteur se préoccupe avant tout de prouver la nécessité de la confession.

2. *De operibus Spiritus Sancti*, VIII, 12, M. 167. 1796.

3. *Ethica*, 19, M. 178. 664 : « In hoc statim gemitu Deo reconciliamur et praecedentis peccati veniam assequimur, juxta illud prophetae : *Quacumque hora...* »

réunissant ces matériaux, ils les employèrent à prouver que le pouvoir des clefs — dont personne ne récusait l'existence — devait être entendu dans le sens d'une simple attestation du pardon obtenu par la contrition, et que le pécheur était toujours justifié avant de recevoir l'absolution du prêtre. Bornons-nous à quelques exemples. Pierre Lombard fait appel à la résurrection de Lazare ainsi qu'à cette parole d'Isaïe : *Ego solus deleo iniquitates et peccata populi :* il conclut que l'absolution donnée par le confesseur a pour but, non de remettre vraiment les péchés, mais de certifier le pardon accordé par Dieu [1]. Roland tire la même conclusion, après s'être référé à la résurrection de Lazare et aux textes : *Dixi, confitebor, et tu remisisti iniquitatem populi mei; — In quacumque hora peccator conversus fuerit, omnium peccatorum ejus non recordabor* [2]. » Saint Bonaventure déclare que le prêtre ne peut jamais absoudre un pécheur que lorsqu'il le présume déjà absous par Dieu [3],

---

1. *Sentent.*, IV, 18. 4 à 8, M. 192. 886 à 888. Au n. 4 Pierre expose successivement la théorie de Hugues qu'on va voir bientôt, puis la théorie qui nous occupe ici. Il apporte en faveur de cette dernière le texte de Isaïe : *Ego solus*... et diverses attestations patristiques qui seront mentionnées en leur lieu. Il complique le problème (n. 5) par deux autres textes et s'écrie : « Ecce quam varia a doctoribus traduntur super his, et in hac tanta varietate quid tenendum? » Enfin il prend position en ces termes (n. 5 fin, et 6) : « Ipse enim (Deus) per se tantum dimittit peccatum... Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, id est *ostendendi homines ligatos vel solutos*... Hi ergo peccata dimittunt vel retinent dum dimissa a Deo vel retenta *judicant et ostendunt.* » Ceci est confirmé par l'histoire des lépreux guéris pendant qu'ils allaient vers les prêtres, et par l'histoire de Lazare ressuscité avant d'être remis aux disciples pour être délié. Au n. 7 Pierre aborde un autre ordre de considérations qui sera mentionné plus loin.

2. *Sententiae*, dans Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 243 et 244 : « Quod peccatum remittitur in sola cordis contritione, probatur auctoritate Domini... »; suivent les preuves mentionnées ici. Roland conclut : « Unde manifeste colligitur quod in cordis contritione peccatum remittitur, sed in oris confessione de remissione facta *Ecclesia certificatur.* » *Ibid.*, p. 248 : « In oris confessione operumque satisfactione remittitur, id est remissum monstratur. »

3. *In* IV *Sent.* 18, pars 1, art. 2, quaest. 1 : « Numquam enim sacerdos absolveret quemquam de quo non praesumeret quod esset absolutus a Deo ». Noter le *contra* de cette même question. On y lit : « Absolutio sacerdotis nihil valet antequam homo sit vivificatus per gratiam... ergo sacerdos non potest super culpam. » Cette doctrine est appuyée sur le récit de la résurrection de Lazare.

et que la parole du Sauveur : *Quorum remiseritis peccata*, doit s'entendre d'une rémission : « quantum ad ostensionem[1] ». Il ajoute : « vel solum quantum ad poenam ». On va avoir à l'instant l'explication de cette formule[2].

Mais, dès le milieu du douzième siècle, une voix s'éleva qui montra combien cette théorie s'accordait mal avec la charte du pouvoir des clefs. « Quand le Sauveur, dit Hugues, prononça les paroles : *Quodcumque solveris*, il ne chargea pas Pierre de constater une absolution déjà donnée par le ciel : il l'autorisa à en donner une qui serait ensuite ratifiée là haut... Et ne dites pas que les paroles *Quodcumque solveris* furent adressées exclusivement à Pierre. Ecoutez en effet ce qui a été dit aux apôtres et, en leur personne, à tous leurs successeurs ou représentants : *Quorum... remiseritis peccata*... Notre-Seigneur a-t-il dit : Vous certifierez que tels péchés ont été remis? Non, mais il a dit : les péchés que vous remettrez sont remis[3]... » Ainsi parla l'auteur du *De sacramentis*. Et, fort des considérations qu'on vient de lire, il déclara que l'absolution donnée par le prêtre était autre chose qu'un simple certificat du pardon accordé préalablement par Dieu au pécheur. Avait-elle donc une vertu purificatrice? Possédait-elle le pouvoir de remettre les péchés? La logique demandait à Hugues d'aller jusque-là. Il n'osa la suivre et, après avoir protesté contre la théorie en

1. *In IV Sent.*, ad 1.

2. Nous retrouvons cette doctrine dans : Robert Pullus, *Sententiae*, VI, 61, M. 186. 910; *ibid.*, V, 13, p. 840; VI, 52, p. 903. — Robert Paululus, *De officiis ecclesiasticis*, I, 25, M. 177. 394. — Richard de Saint-Victor, *De potestate*... 7, M. 196. 1165. — Adam de Perseigne, *Ep.* 26, M. 211. 682; Pierre de Poitiers, *Sententiae*, III, 16, M. 211. 1073. — Alexandre de Halès, *Summa*, IV, 21. 1. — Guillaume de Paris, *Serm. domin ultima post Trinitatem*, t. II, pars I, p. 155. — Albert le Grand, *In* IV *Sent.*, 18, art. 7, 9, 11. — Saint Raymond de Pennafort, *Summa*, 3, 11. — Des réserves vont être faites à l'instant sur Guillaume de Paris. Guillaume excepté, tous les autres docteurs mentionnés ici — et la liste n'est pas complète — enseignent clairement la doctrine de l'absolution *déclarative* ou *ostensive*, et presque tous l'appuient sur l'histoire des lépreux et la résurrection de Lazare. Voici comment s'exprime pour son compte saint Raymond : « Haec ultima opinio celebrior est... Quod ista opinio etiam sit vera, patet per exempla Lazari quem primo suscitavit Dominus quam a discipulis solveretur et per decem leprosos qui in via, antequam venirent ad sacerdotes, mundati sunt. » Gratien n'a pas sa place ici puisqu'il a écrit avant Pierre Lombard.

3. *De sacramentis*, 2, 14, cap. VIII, M. 176. 566.

vogue de son temps, il crut devoir lui faire des concessions. Il déclara donc que Dieu se réservait le droit d'effacer les fautes du pécheur repentant, mais qu'il avait, par le pouvoir des clefs, investi les prêtres du pouvoir de remettre à ce pécheur la peine éternelle de l'enfer dont il était passible [1].

Cette solution était peu faite pour satisfaire l'esprit. Le moyen d'admettre qu'une âme, en laquelle réside la charité, reste condamnée à l'enfer et a besoin d'en être délivrée ! Pierre Lombard releva ce qu'il y avait d'incohérent dans une pareille manière de concevoir le pardon du pécheur [2]. On lui donna gain de cause [3] : à part peut-être Ognibene [4], Hugues ne fit pas un seul disciple [5].

Pourtant sa protestation ne fut pas inutile. Grâce à lui, on comprit que réduire l'absolution donnée par le prêtre à une simple constatation du pardon accordé par Dieu, c'était ravir une partie de leur vertu aux paroles divines qui avaient institué le pouvoir des clefs. Après avoir longuement prouvé que l'absolution était un certificat du pardon préalablement obtenu par le pécheur, le Maître des *Sentences* consentit à lui reconnaître une valeur effective. Toute son école, d'accord avec lui, admit que le prêtre exerçant le pouvoir des clefs, en même temps qu'il constatait la réconciliation du pécheur, modifiait aussi sa

---

1. *De sacramentis*, p. 565 : « Mortuos peccatis per solam gratiam suam interius vivificans ad compunctionem accendit... ac sic deinde confitentes per ministerium sacerdotum ab exteriori vinculo, hoc est, a debito damnationis absolvit. » On retrouve la même théorie dans la *Summa Sententiarum*, 6. 11, M. 176. 147 et 148, dont l'attribution à Hugues semble devoir être maintenue malgré de récentes dénégations.

2. *Sent.* IV, 18. 4, M. 192, 886 : « Quidam arbitrati sunt... » Ce « Quidam » est à l'adresse de Hugues qui n'est pas nommé.

3. Ils adoptèrent la théorie de Pierre Lombard, ainsi qu'on la vu, mais généralement sans se préoccuper de Hugues. Cependant Pierre de Poitiers (*Sent.*, III, 16, M. 211. 1073) le réfute lui aussi sans le nommer.

4. Gietl, p. 247 : « Homo dimittit peccatum, id est poenam peccati ». Mais Ognibene a peut-être en vue la peine temporelle. Dans ce cas, il se rattacherait à Pierre Lombard, comme on va le voir bientôt.

5. Gratien (*De poenitentia*, dist. 1, M. 187. 1519 à 1562) ne mentionne pas la théorie de Hugues. Il n'est pas impossible cependant qu'il ait eu en vue Hugues et Abélard. Le problème qu'il pose — sans le résoudre — est à peu de chose près celui qui se posait entre l'abbé de Saint-Victor et le professeur de Sainte-Geneviève. Toutefois on ne peut rien affirmer, car la pensée de l'auteur du *Décret* est obscure.

condition. Mais quel bienfait pouvait recevoir une âme déjà réconciliée avec Dieu et délivrée des peines de l'enfer? Il y eut là un problème à la solution duquel on procéda, non sans tâtonnements. Pierre Lombard expliqua que le prêtre liait le pécheur en lui imposant une pénitence, et qu'il le déliait, soit en le dispensant d'une partie de cette pénitence, soit en le réconciliant avec l'Église [1]. Roland observa que le coupable était déchargé par la confession d'une partie de sa peine, que, par exemple, l'homicide voyait commuer en sept années de pénitence le châtiment terrible qu'il aurait dû régulièrement subir. Ce fut à ce résultat qu'il réduisit le rôle actif du pouvoir des clefs [2]. Robert Pullus, de son côté, signala un autre bienfait du pouvoir des clefs, bienfait qui consistait à remettre une partie de la peine du purgatoire [3]. Cette dernière explication fut la mieux accueillie. Nous la retrouvons chez Richard de Saint-Victor [4], Albert le Grand et saint Bonaventure. « Le prêtre, lisons-nous dans les écrits du docteur de Cologne, absout, non pas du péché ou de la peine éternelle, mais en remettant une partie de la peine... A mon avis, l'action des clefs porte essentiellement sur la peine qu'on appelle purgative [5]. » Et le docteur séraphique, tout en proclamant que la peine du purgatoire échappe à l'action directe du confesseur, reconnaît que le pénitent n'aura pas à subir après sa mort la peine correspondante à celle dont le pouvoir des clefs l'a exempté [6].

1. *Sentent.*, IV, 18. 7, M. 192. 888 : « Ligant quoque sacerdotes dum satisfactionem poenitentiae confitentibus imponunt. Solvunt quum de ea aliquid dimittunt, vel per eam purgatos ad sacramentorum communionem admittunt... Poenitentiam profitens... Ecclesiae reconciliatur. »

2. *Sentent.* dans GIETL, p. 248 : « Peccatum id est poena temporalis remittitur, id est minoratur. » Suit l'exemple de l'homicide. Roland n'a donc pas en vue la peine du purgatoire.

3. *Sentent.*, VI, 59. M. 186. 908 : « Est quoque opus illis (confessio) quoniam praesens poena diligenter suscepta, a futura longe graviori defendit purgatoria. » Notons que Robert attribue l'exemption des peines du purgatoire non pas à l'absolution elle-même, mais à la pénitence.

4. *De potestate*... 6, M. 196. 1163 et 1161 : « Ligatur (peccator) ergo per sacerdotem debito dignae satisfactionis et absolvitur ab illo quod ignem meretur debito futurae purgationis ».

5. *In* IV *Sent.*, 18. art. 7 et 11. Dans ad 1 de l'art. 11, Albert explique que le prêtre remet, non pas une partie de la peine du purgatoire elle-même, mais une peine correspondante.

6. *In* IV *Sent.*, 18. pars 1, art. 2, q. 2 : « Et ideo est tertius modus dicendi

Mais donnait-on toute leur valeur aux paroles qui avaient institué le pouvoir des clefs, quand on restreignait l'action du confesseur à la peine temporelle due au péché pardonné? Guillaume de Paris ne le pensa pas : il déclara que les paroles des prêtres faisaient descendre dans l'âme le Saint-Esprit et avaient pour résultat la rémission du péché lui-même [1]. Toutefois il donna de ce résultat une explication qui en réduisait singulièrement la portée. Il imagina, en effet, que le confesseur obtenait la grâce et la rémission des péchés du pénitent par voie de supplication [2]. On eut bientôt la preuve que cette doctrine, tout en complétant la théorie de Pierre Lombard, en respectait les grandes lignes. Saint Bonaventure enseigna que le confesseur, dans la prière qui précède l'absolution, demande à Dieu de répandre la charité dans l'âme du pécheur. Le docteur séraphique expliqua du reste que cette prière du confesseur était étrangère au pouvoir des clefs proprement dit,

---

magis consonus rationi et fidei pietati, quod sacerdos aliquam partem poenae absolvendo dimittit ex vi clavium... Quanta sit illa pars nostrum non est determinare sed Dei... remittit aliquam partem poenae... non purgatoriae, sed communiter illius poenae qua Deus obliget peccatorem post absolutionem a culpa. Et pro illa nunquam punitur in purgatorio... (ad 2). A purgatoria (poena) absolvit (sacerdos) non per se sed per accidens, quia quum in poenitente virtute clavium minuitur debitum poenae temporalis, non ita acriter punitur in purgatorio sicut si non esset absolutus. » — Voir : *Ibid.*, art. 1, q. 1. Ici Bonaventure, après avoir mentionné la « clef d'autorité » et la « clef d'excellence » qui appartiennent respectivement à Dieu et au Christ, et qui remettent la dette de l'enfer et la dette de la réparation du péché, signale ce qu'il appelle la « clavis ministerii », laquelle appartient aux hommes, ou, plus précisément, aux ministres du Christ. Il dit que cette clef est destinée à faire disparaître la peine temporelle qui reste à subir quand le péché est pardonné. Il ajoute que le rôle du ministre du Christ est de « poenam taxare ».

1. *De sacramento poenitentiae*, 4. t. I, p. 440 : « Sanctificat virtute divina et hoc est sacramentum, videlicet per absolutionem et benedictionem rite factam necesse est virtutem divinam adesse et quod postulatur tribuere nisi steterit per poenitentem... dirumpi vincula peccatorum, effugere maledicta ipsorum, adesse Spiritus Sancti gratiam. » Guillaume ajoute qu'autrement Dieu se moquerait du pécheur.

2. *Ibid.*, cap. 19, p. 499 : « Neque more judicum forinsecorum pronuntiat confessor : absolvimus te, non condemnamus. Sed magis orationem facit super eum, ut Deus absolutionem et remissionem atque gratiam sanctificantem tribuat. Et nemo dubitat quin possit et debeat confessor orare patrem misericordiarum... » Noter aussi, dans le texte précédent, l'expression : *Quod postulatur*.

lequel se bornait à constater le pardon et à remettre une partie de la peine [1].

Avec saint Thomas le problème du pouvoir des clefs fit un pas considérable. Le docteur angélique, en effet, tout en procédant avec une grande réserve, rejeta l'opinion qui faisait de l'absolution du prêtre une simple attestation du pardon acquis par le repentir, et il enseigna que ce rite était « en rapport avec la rémission du péché ». Par cette interprétation, le saint docteur élargissait le domaine du pouvoir des clefs et donnait aux paroles évangéliques une plénitude de sens qu'on leur avait jusque-là refusée. Toutefois lui-même n'alla pas jusqu'au bout, et, quand il expliqua sa pensée, il déclara que l'absolution donnée par le prêtre ne produisait pas la rémission des péchés, mais qu'elle se bornait à « y disposer [2] ». Cette restriction était-elle une épave de la théorie de Pierre Lombard dont saint Thomas ne s'écartait qu'avec peine et, pour ainsi dire, malgré lui? Ne tient-elle pas plutôt à une théorie générale sur la grâce sacramentelle, simple disposition à la grâce sanctifiante? Quoi qu'il en soit, Duns Scot n'eut pas les scrupules du docteur angélique. Il déclara nettement que l'absolution du prêtre — laquelle, selon lui, constituait à elle seule le sacrement de pénitence — effaçait le péché, et que, pour exercer son action, elle demandait seulement à ne pas rencon-

1. *In* IV *Sent.*, 18, pars 1, art. 2, q. 1 : « In forma absolutionis praemittitur deprecatio per modum deprecativum et subjungitur absolutio per modum indicativum. Et deprecatio gratiam impetrat, sed absolutio praesupponit tantum... Si ergo quaeratur utrum potestas clavium se extendat ad delendam culpam, dicendum quod bene potest se extendere per modum deprecantis et impetrantis... sed per modum imperantis, non... Hinc est quod potestas clavium proprie loquendo non se extendit supra culpam ».

2. *In* IV *Sent.*, 18, quaest. 1, a. 3, sol. 1 : « Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans sed sicut disponens ad eam ». Dans ad 1 il n'ose pas rejeter la théorie de Pierre Lombard. Il se borne à dire que : « secundum aliam opinionem quae sustinetur communius » les prêtres « ad ipsam (remissionem culpae) aliquid dispositive et instrumentaliter operentur ». Plus loin (fin) il accorde que : « ad remissionem culpae *directe* clavium potestas *non* operetur ». Dans l'opuscule : *De forma absolutionis*, 2, saint Thomas prend plus nettement position contre le Maître des *Sentences*. Et au langage qu'il tient dans la *Somme* (3, q. 84, 3 ad 1 et 3) on peut présumer que, si la mort lui avait laissé le temps de traiter le problème de l'absolution, il l'eût résolu dans un sens voisin de celui de Duns Scot.

trer d'obstacle, c'est-à-dire à ne pas trouver dans l'âme l'affection pour le mal. Le docteur subtil apporta deux preuves pour appuyer son sentiment : le texte *Quodcumque ligaveris*, et le texte *Quorum remiseritis peccata*[1]. Le sens définitif de ces paroles évangéliques était enfin fixé, et la théologie scripturaire du pouvoir des clefs était arrivée à sa dernière étape[2].

IV. *La réitération de la pénitence.*

L'auteur du *De vera et falsa poenitentia* nous parle de certains rigoristes qui appliquaient à tous les péchés commis après le baptême la condamnation sévère portée par le Sauveur sur les péchés commis contre le Saint-Esprit, ainsi que ce texte de saint Jean : *Est aliud* (*peccatum*) *ad mortem pro quo non oret quis;* et qui concluaient de là que tous les péchés des chrétiens étaient irrémissibles. Pseudo-Augustin répond que le péché contre le Saint-Esprit est, non pas la faute de telle ou telle classe d'hommes, mais l'impénitence finale. Il ajoute que, dans la pensée de saint Jean, les péchés pour lesquels on peut prier sont les péchés véniels, qui sont effacés par la récitation du *Pater*, tandis que les péchés pour lesquels on ne prie pas, sont les péchés mortels qui sont effacés, non par la récitation de l'oraison dominicale, mais par « les fruits de pénitence[3] ».

Le même auteur nous signale d'autres rigoristes mitigés qui accordaient aux chrétiens le bienfait de la pénitence, mais une fois seulement. Et il nous apprend que ce sentiment prétendait s'appuyer sur cette parole de Notre-Seigneur : *Vade, noli amplius peccare ne quid tibi deterius contingat,* ainsi

1. *In* IV *Sent.*, 14, quaest. 4, n. 2. Ici sont apportés les deux textes scripturaires indiqués ci-dessus. Scot les destine à résoudre dans le sens affirmatif le problème suivant : « Utrum per sacramentum poenitentiae deleatur culpa? » Au n. 6 il réfute Pierre Lombard. Puis (n. 9, fin) il accorde qu'une certaine résurrection spirituelle du pénitent est nécessaire avant la réception du sacrement de pénitence. Mais il ajoute qu'il suffit d'une résurrection « secundum quid, scilicet ut habeat aliqualem displicentiam de peccatis et propositum cavendi de caetero ».

2. *Durand, In* IV *Sent.*, 18, quaest. 2, n. 2 et 6 (fin), enseigne la même doctrine que Scot et il l'établit sur : *Quorum remiseritis.*

3. *De vera... poenitentia*, 9-10, M 40. 1116.

que sur les guérisons opérées par le Sauveur dont aucune, disaient-ils, n'avait été réitérée sur le même sujet. Pseudo-Augustin répond que le Sauveur a réitéré un grand nombre de fois ses miracles, et que, par là, il a donné un gage de pardon aux pécheurs récidivistes. D'ailleurs, en déclarant qu'il venait comme médecin, n'a-t-il pas promis équivalemment aux pécheurs de venir à leur secours chaque fois qu'ils auraient besoin de lui? Quel est le médecin, en effet, qui refuse de soigner ses malades plus d'une fois? Les textes : *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat; — Qui me confessus fuerit coram hominibus confitebor et ego eum coram Patre meo; — Quorum remiseritis peccata remittuntur eis; — In multis enim offendimus omnes,* confirment cette conclusion [1].

Hugues rencontra, lui aussi, sur son chemin des rigoristes adversaires de la pénitence réitérée. Mais ceux-là en appelaient au texte : *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati... renovari rursus ad poenitentiam.* L'abbé de Saint-Victor leur opposa cette parole de Notre-Seigneur : *Non dico tibi septies, sed usque septuagies septies.* Quant au texte de l'*Épître aux Hébreux,* il expliqua qu'on devait y voir l'impossibilité pour le pécheur chrétien de se repentir *sans la grâce de Dieu.* [2]

Après Hugues, le problème de la réitération de la pénitence fut discuté presque exclusivement à l'aide des témoignages patristiques ou de la raison théologique. On peut cependant signaler dans Albert le Grand le texte : *Non dico tibi septies* [3]... ; dans Roland, divers rapprochements scripturaires dont deux empruntés aux histoires de David et de saint Pierre [4]; et, dans saint Thomas, un texte de l'Ecclésiastique qui enseigne que la miséricorde de Dieu égale sa grandeur [5].

---

1. *De vera... poenitentia.*, 11. 14, p. 1116-1117.
2. *De sacramentis*, 2. 14. 4, M. 176. 556-557.
3. *In Sent.*, 4. 14. 29. Voir aussi saint BONAVENTURE, *In Sent.*, 4. 14, p. 2, art. 2, qu. 2.
4. Dans GIETL, p. 238.
5. *In Sent.*, 4. 14, qu. 1, art. 4, qu[la]. 3.

CHAPITRE XII

L'EXTRÊME-ONCTION.

Le texte de saint Jacques : *Infirmatur quis in vobis...* fut, dans le domaine scripturaire, la source unique à laquelle les théologiens du douzième siècle puisèrent leurs renseignements sur l'extrême-onction. Ils lui demandèrent d'abord quelle était l'origine de ce rite, et ils crurent y lire que le sacrement des infirmes avait été institué, non pas par le Christ lui-même, mais par les apôtres [1]. Ils s'enquirent ensuite des effets de l'extrême onction. Et la formule : *Alleviabit eum Dominus et si in peccatis sit remittentur ei,* leur apprit que cette institution apostolique avait, pour double but, de remettre les péchés et de soulager les souffrances du malade [2]. Telle est la théologie scripturaire que nous rencontrons chez Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Roland et Robert Paululus.

A partir du treizième siècle, on cessa communément de mettre dans le texte de saint Jacques l'origine de l'extrême-onction. De cette attitude générale il faut excepter saint Bonaventure qui resta fidèle à l'exégèse de Pierre Lombard. Le docteur

---

1. Pierre Lombard, *Sentent.*, 4. 23. 2 : « Hoc sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur, ait enim Jacobus... » Pierre copie ici Hugues : *Summa Sent.*, 6. 15, M. 176. 153; *De sacrament.* 2. pars 15. 2, M. 176. 577. — Voir encore : Roland, *Sentenzen Rolands*, dans Gietl, p. 262; Robert Paululus, *De officiis eccles.*, 1. 27, M. 177. 396.

2. Pierre Lombard, *Sentent.*, 4. 23. 2 : « In quo (textu) ostenditur duplici ex causa sacramentum hoc institutum, scilicet ad peccatorum remissionem et ad corporalis infirmitatis alleviationem. » Il copie Hugues : *De sacram.* 2. pars 15. 2, M. 176. 577. — Dans la *Summa Sent.* 6. 15, p. 153, Hugues ne mentionne que la « remissio ». Roland, p. 262, signale les deux effets.

séraphique s'efforça de démontrer que, si le Christ avait institué le sacrement des infirmes, les évangélistes n'auraient pu se dispenser de nous l'apprendre ; il rappela que les apôtres avaient reçu des pouvoirs spéciaux, par exemple celui de changer provisoirement la forme du baptême établie par le Christ ; et il conclut que la charte de l'institution de l'huile sacramentelle devait être cherchée dans le texte de saint Jacques, puisque le précepte de l'onction des infirmes y trouvait sa première attestation [1]. Mais Albert le Grand [2], saint Thomas [3], Durand [4] et Duns Scot [5] furent d'accord à enseigner que le sacrement de l'extrême-onction avait été institué par le Christ lui-même et que saint Jacques n'avait eu d'autre rôle que de promulguer la loi portée par le Sauveur. Toutefois ils se divisèrent lorsqu'il leur fallut préciser. Albert et Duns Scot, estimant que les apôtres avaient dû nécessairement agir d'après les instructions du Sauveur quand, au cours de leur première mission, ils oignirent d'huile les malades pour les guérir, conclurent que l'institution divine de l'extrême-onction était indirectement attestée par le texte de saint Marc : *Et ungebant oleo multos aegros et sanabant* [6]. Saint Thomas [7] et Durand [8] furent plus réservés. Ils déduisirent l'institution divine de l'extrême-onction de considérations théologiques étrangères à l'Écriture. Ou s'ils firent appel au texte de saint Marc, ce fut en passant et sans y

1. *In Sent.*, 4. 23, art. 1, qu. 2 : « Quomodo probabile est ut omnes evangelistae sic sub silentio tam nobilia sacramenta (confirmationem et extremam unctionem) pertransissent si Christus instituisset... Et ideo probabilius alii dicunt, et Magister videtur hoc sentire, immo aperte dicit quod Spiritus Sanctus per apostolos hoc sacramentum instituit... » Bonaventure est sans doute ici l'écho d'Alexandre de Halès dont la *Summa theologiae* s'arrête au sacrement de pénitence mais qui, dans son enseignement oral, avait dû exprimer sa pensée sur l'origine de l'extrême-onction.

2. *In Sent.*, 4. 23, art. 13.

3. *Supplem.*, 29. 3.

4. *In Sent.*, 4. dist. 2, qu. 1, n. 7 : « Tamen probabiliter tenetur quod omnia fuerunt a Deo immediate instituta. »

5. *In Sent.*, 4. dist. 2, qu. 1, n. 5.

6. ALBERT, *In Sent.*, 4. 23, art. 13, ad 2 et 3. — SCOT, *In Sent.*, 4. 23, qu. 1, n. 5.

7. *Supplem.*, 29. 3, ad 1.

8. *In Sent.*, 4. 2, qu. 1, n. 9.

attacher d'importance. Sur ce point ils donnèrent raison à l'école d'Alexandre de Halès qui, nous le savons par saint Bonaventure [1], enseignait que les onctions pratiquées par les apôtres étaient exclusivement destinées à la guérison corporelle des malades et que l'on ne devait pas, par conséquent, y rattacher notre sacrement des infirmes.

Le problème des effets spirituels de l'extrême-onction préoccupa beaucoup les docteurs des treizième et quatorzième siècles. Ils posèrent bien en principe que l'huile sacramentelle avait pour but de combattre le péché. Mais comment le combattait-elle? Saint Bonaventure [2], Duns Scot [3] et Durand [4] furent d'avis qu'elle remettait les péchés véniels. Saint Thomas préféra, au contraire, lui assigner pour mission d'effacer ce qu'il appela « les restes du péché [5] ». Sur ce terrain on n'avait naturellement aucune solution à attendre du texte de saint Jacques. Aussi peut-on dire que les recherches des grands scolastiques sur les effets spirituels de l'extrême-onction furent surtout conduites à l'aide du raisonnement théologique. Pour parler exactement, elles ne furent en contact avec le texte : *Et si in peccatis sit remittentur ei*, qu'à leur point de départ. Quant aux effets corporels, Duns Scot et Durand ne les mentionnèrent même pas. Saint Bonaventure qui admit leur existence à cause de la formule : *Et oratio fidei salvabit infirmum*, en atténua considérablement la portée dans ses explications [6]. Seul saint Thomas admit, sans réserves, que le sacrement des infirmes leur rendait la santé à titre d'effet secondaire et éventuel. Il appuya cette assertion sur l'endroit de saint Jacques

1. *In Sent.*, 4. 23, art. 1, qu. 2, ad 3 : « Ad illud quod objicitur quod apostoli ungebant oleo, dicendum quod ibi non fuit hoc sacramentum institutum sed insinuatum. Et hoc patet quia unctio illa principaliter fiebat ad sanitatem corporalem. »
2. *In Sent.*, 4. 23, art. 1, qu. 1.
3. *In Sent.*, 4. 23, n. 3.
4. *In Sent.*, 4. 23, qu. 1, n. 6.
5. *Supplem.*, 30. 1.
6. *In Sent.*, 4. 23, art. 1, qu. 1. Après avoir rejeté l'opinion (soutenue par saint Thomas) qui attribue à ce sacrement la disparition des « restes » du péché, il expose sa théorie et ajoute que l'extrême-onction soulage le corps « per accidens » en tant que ce soulagement peut résulter de la rémission des péchés véniels.

qu'on vient de lire, et aussi sur le texte de saint Marc où sont rapportées les onctions thérapeutiques faites par les apôtres [1].

Au moyen âge, l'extrême-onction, était administrée dans certaines églises avec une forme indicative; d'autres églises au contraire, et notamment l'église romaine, se servaient de la forme déprécative, qui seule est aujourd'hui en vigueur [2]. Cette diversité ne fixa pas l'attention de Pierre Lombard et de ses contemporains. Mais, au treizième siècle, on s'en émut et l'on chercha lequel de ces deux usages était authentique. Ce problème fut résolu par deux autorités, dont l'une fut celle de saint Jacques. Albert le Grand, saint Thomas et saint Bonaventure [3] soulignèrent l'expression : *Oratio fidei salvabit infirmum* et ils conclurent que les onctions sacramentelles empruntaient leur vertu à « la prière de la foi », c'est-à-dire à une forme déprécative. Durand utilisa lui aussi cet argument, mais on verra bientôt qu'il ne lui accorda pas une valeur décisive [4].

Telle fut à peu près la théologie scripturaire de l'extrême-onction depuis Charlemagne jusqu'au concile de Trente. Ajoutons, pour ne rien omettre, que les formules : *inducat presbyteros, ungentes eum oleo, infirmatur quis in vobis,* servirent respectivement à prouver que les prêtres seuls ont le droit de conférer ce sacrement, qu'ils doivent se servir d'huile pour l'administrer, et que les malades sont seuls aptes à la recevoir [5]. Mais ces divers points furent établis sans difficulté et ne méritent pas de nous arrêter.

---

1. *Supplem.*, 30. 2 : « Operatio Ecclesiae habet majorem efficaciam post Christi passionem quam ante, sed ante oleo inuncti per apostolos sanabantur ut patet Marci 6. Ergo et nunc habet effectum in corporali sanatione. » Voir encore : *ibid.*, ad 3.

2. Ces renseignements nous sont fournis surtout par Albert, *In Sent.*, 4. 23, art. 4 : « Multae Ecclesiae habent pro forma orationem indicativam sicut tota Ecclesia Alemannae... praeterea constat mihi quod antiquissimi libri in illis terris habent indicativam orationem et postea subjungitur oratio. » Voir encore : saint THOMAS, *Supplem.*, 29. 8; saint BONAVENTURE, *In Sent.*, 4. 23, art. 1, qu. 4.

3. *Loc. cit.*

4. Voir plus loin, p. 465.

5. Voir : saint THOMAS, *Supplem.*, 31. 2; 29. 4; 32. 1; DURAND, *In Sent.* 4. 23, qu. 2 à 4; etc.

CHAPITRE XIII

L'ORDRE.

L'auteur de l'*Epitome*[1] et Roland[2] ne donnèrent aucune place à l'ordre dans les dissertations qu'ils écrivirent sur les sacrements. Dans la *Summa Sententiarum,* Hugues s'arrêta à l'extrême-onction, passant ainsi sous silence l'ordre et le mariage[3]. Dans le *De Sacramentis*, il décrivit les fonctions attachées aux différents degrés de la hiérarchie, et il montra comment chacune de ces fonctions avait été exercée par le divin Sauveur[4]. Il signala aussi l'institution du diaconat, dans le texte des *Actes* où est mentionnée l'élection de sept hommes remplis du Saint-Esprit, et à qui les apôtres imposent les mains[5]. Il observa enfin que les prêtres sont les successeurs des soixante-douze disciples, tandis que les évêques descendent des douze apôtres[6]. Pierre Lombard se borna à peu près à transcrire les données de Hugues[7], en ajoutant toutefois que le diaconat et le presbytérat étaient les seuls ordres pour lesquels l'Apôtre ait

---

1. Voir : *Epitome,* 30 et suiv., M. 178. 1744.
2. *Die Sentenzen Rolands,* dans Gietl, p. 262 et suiv.
3. *Summa Sentent.*, tract. 6 et 7, M. 176. 154. Le septième traité qui termine aujourd'hui ce livre n'est pas de Hugues. Voir Gietl, p. xl.
4. *De sacram.*, 2. 3. 6 et suiv., M. 176. 423. Il dit par exemple, en parlant de l'ordre des portiers (p. 424) : « Hoc officium Dominus in sua persona suscepit quando flagello de funiculis facto, vendentes et ementes de templo ejecit. » Chacun des ordres suivants est illustré par un commentaire analogue que l'on retrouve à peu près textuellement dans Pierre Lombard.
5. *Ibid.*, 2. 3. 11, p. 426.
6. *Ibid.*, 2. 3. 12, p. 428.
7. *Sentent.*, 4. 24. 3 et suiv.

donné des instructions[1]. Voilà sans doute tout ce qui, dans les recherches des docteurs du douzième siècle sur l'ordre, peut prétendre à une origine scripturaire plus ou moins directe. Et les trois siècles qui suivent ne nous fournissent rien de plus ; car, dans leurs spéculations sur l'ordre, les grands scolastiques procédèrent à l'aide de déductions ou de conjectures, sauf dans de rares circonstances où ils firent appel à la Tradition.

1. *Sentent.*, 4. 24. 9, fin : « Hos solos (diaconatum et presbyteratum) primitiva Ecclesia legitur habuisse et de his solis praeceptum apostoli habemus. »

CHAPITRE XIV

LE MARIAGE.

Le concile de Châlons de 813 condamna les seigneurs qui s'arrogeaient le droit de casser les mariages contractés par leurs serfs, et il appuya sa sentence sur la parole du Sauveur : *Quod Deus conjunxit homo non separet*[1]. Nous retrouvons ce même texte sous la plume de Nicolas[2] et de Jean VIII[3], et il leur sert à prouver que le lien conjugal est indissoluble. Voilà à peu près toute la théologie scripturaire du mariage depuis Charlemagne jusqu'au douzième siècle. Ajoutons, si l'on veut, que le pape Jean VIII, en mettant le cas d'adultère hors la loi de l'indissolubilité, s'est implicitement référé au texte : *excepta fornicationis causa*[4], et que Nicolas a fait appel à la maxime de saint Paul : *Mulier sui corporis potestatem non habet sed vir,* pour défendre à l'épouse de pratiquer la continence sans l'assentiment de son époux[5].

Les scolastiques du douzième siècle commencèrent leurs études sur le mariage par demander à l'Écriture des renseignements sur son origine. La *Genèse* leur apprit que le lien matrimonial avait été institué par Dieu lui-même au paradis terrestre, soit quand il prononça la parole : « Croissez et multipliez-vous », soit quand il donna une compagne à Adam, soit enfin, quand le premier homme s'écria sous l'inspiration du

---

1. Canon 30, Harduin, *Acta conciliorum*, 4. 1036.
2. *Ep*. 149, M. 119. 1149.
3. *Ep*. 95, M. 126. 746.
4. *Ibid.*
5. *Ep*. 146, M. 119. 1138; *Ép*. 149, p. 1148.

Saint-Esprit : « L'homme quittera son père et sa mère et il s'attachera à son épouse, et ils seront deux dans une seule chair[1] ». Quand cette question fut résolue — ce fut la seule pour laquelle Roland consulta l'Écriture — Hugues[2] et Pierre Lombard[3] firent appel au texte de saint Paul : *Sacramentum hoc magnum est*, et, forts de cette autorité, ils déclarèrent que le mariage est le symbole de l'union qui existe entre le Christ et son Église. Pierre observa alors que les textes précédents, le mot de saint Paul : *Virgo non peccat si nubat*, et la présence du Sauveur à Cana donnaient à l'honnêteté du mariage une garantie divine[4]. Puis, passant à la question de la polygamie, il prouva par la formule : *Et erunt duo in carne una*, qu'elle était étrangère au plan primitif de Dieu[5]. Il mentionna, par voie d'allusion, l'endroit de l'Évangile où le Christ autorise le renvoi de l'épouse adultère; puis, après avoir noté que l'épouse a reçu le même droit à l'égard du mari coupable, il cita le mot de saint Paul : *Quod si discesserit manere innuptam*, d'où il conclut que les époux séparés pour cause d'adultère étaient tenus au célibat[6]. Enfin le texte : *Uxori vir debitum reddat*, lui servit à démontrer que, le cas d'adultère excepté, la continence est interdite aux époux, si elle ne repose sur un consentement mutuel[7]. Toutefois, préoccupé avant tout d'apporter des références patristiques, il jeta comme en passant et sans s'y arrêter les attestations scripturaires qu'on vient de lire. C'est ce qui explique qu'il a négligé le texte : *Quod Deus conjunxit homo non separet*, ou, ce qui revient au même, qu'il s'est contenté de l'emprunter à un canon du concile de Châlons[8]. C'est ce qui explique également qu'il a laissé à saint Augustin le soin

---

1. HUGUES, *De sacramentis*, 2, pars 11. 2, M. 176. 481; Pierre LOMBARD, *Sentent.*, 4. 26. 1, M. 192. 908; ROLAND, *Sentent.*, dans GIETL, p. 270. Roland dit que c'est la parole : Crescite... qui a institué le mariage. Hugues et Pierre semblent attribuer ce rôle à la parole d'Adam. Cependant Hugues met aussi en avant l'acte de Dieu présentant à Adam sa compagne.
2. *De sacram.*, 2. 11. 3, M. 176. 482.
3. *Sentent.*, 4. 26. 6.
4. *Ibid.*, 4. 26. 5 et 6.
5. *Ibid.*, 4. 33. 1.
6. *Ibid.*, 4. 35. 1 et 3.
7. *Ibid.*, 4. 32. 1.
8. *Ibid.*, 4. 36. 2.

de citer le texte de saint Paul qui autorise les secondes noces[1].

Cette théologie scripturaire reparaît chez la plupart des docteurs des deux siècles suivants. Elle se présente même, avec quelques additions nouvelles, dans saint Thomas qui prouve la légitimité des secondes noces par ce texte des *Épîtres pastorales : Volo juniores* (viduas) *nubere*[2] ; qui fait servir l'exemple des patriarches à démontrer que la polygamie a pu être autorisée par Dieu[3] ; qui appuie l'indissolubilité du lien conjugal sur la parole du Sauveur : *Quod Deus conjunxit homo non separet*[4] ; et qui s'autorise du texte : *Mulier sui corporis potestatem non habet*, pour prescrire à chacun des époux d'obtenir le consentement de son conjoint avant de se livrer à la pratique de la continence[5]. Ces additions, il est facile de le voir, n'ont aucune importance. En revanche, il n'est pas sans intérêt de nous arrêter un instant sur l'exégèse des deux textes : *Sacramentum hoc magnum est,* et : *Nisi ob fornicationem.*

Hugues et Pierre Lombard s'étaient bornés à déduire de la première de ces formules que le mariage est le symbole de l'union du Christ et de son Église. Albert le Grand adopta cette interprétation[6]. Saint Thomas au contraire, ayant à prouver que le mariage donne la grâce, appela à son secours la parole de l'apôtre : *Sacramentum hoc magnum est.* Et, pour justifier la conséquence qu'il tirait du texte inspiré, le docteur angélique fit observer que tout sacrement donne la grâce[7]. Ce principe une fois admis, il était tout simple en effet de prouver par l'expression : *Sacramentum hoc magnum est*, que le mariage donne la grâce — au moins à une époque où le mot *Sacramentum* était pris couramment dans le sens de *sacrement.* Mais le principe était-il incontestable? Duns Scot ne le crut pas, et tout en accordant que le mariage procure la grâce à ceux qui

1. *Sentent.*, 4. 42. 9.
2. *Supplem.*, 63. 1, tiré de *In Sent.*, 4. 42. qu. 3, art. 1.
3. *Ibid.*, 65. 2, tiré de *In Sent.*, 4. 33. qu. 1, art. 2.
4. *Ibid.*, 67. 1, tiré de *In Sent.*, 4. 33. qu. 2, art. 7.
5. *Ibid.*, 64. 4, tiré de *In Sent.*, 4. 32. art. 4.
6. Albert ne cite pas ce texte, mais son opinion nous est connue par l'enquête qu'il a faite auprès des docteurs. Voir plus bas, p. 471.
7. *Supplem.*, 42. 1; *Summa philosophica,* 4. 78.

n'y mettent pas obstacle, il n'osa appuyer ce sentiment sur le texte de l'*Épitre aux Éphésiens* [1]. Durand estima, lui aussi, que la formule : *Sacramentum hoc magnum est*, n'élevait pas par elle-même le mariage au delà de la catégorie des signes ou symboles, et comme la Tradition — on le verra ailleurs — ne lui parut offrir aucun renseignement plus net, il conclut que le mariage n'était pas un sacrement « univoque » aux autres sacrements ; qu'il symbolisait l'union du Christ avec son Église, mais qu'il ne donnait pas la grâce [2].

Pierre ne vit dans le texte : *Nisi ob fornicationem*, que l'autorisation de procéder à la séparation de corps en cas d'adultère. Et pourtant les derniers mots de la phrase du Sauveur : *Et aliam duxerit*, ne semblaient-ils pas permettre à l'époux de convoler à de nouvelles noces après le renvoi de l'épouse adultère ? Saint Thomas [3] et saint Bonaventure [4] examinèrent cette objection. Leur solution fut simple. Ils déclarèrent que l'expression : *Nisi ob fornicationem*, s'appliquait non au second mariage mais seulement au renvoi, et que l'adultère autorisait ceci, mais non cela. Que valait cette exégèse ? Durand l'examina de près et la trouva plus complaisante que solide. « Si l'on croit, dit-il, que les mots : *Nisi ob fornicationem*, ne légitiment que la séparation, on devra logiquement admettre que l'homme qui, en dehors du cas d'adultère, se sépare de sa femme, commet par le fait même l'adultère, puisque le Sauveur ajoute : *moechatur*. Or cette conséquence est absolument fausse. » Fort de cette considération, le docteur de Saint-Pourçain crut devoir reconnaître que le Christ avait autorisé les secondes noces en cas d'adultère. Mais il remarqua que la loi mosaïque condamnait l'épouse adultère à la lapidation et que, par là même, le mari offensé était veuf au moment où il procédait à son second mariage [5]. Dès lors sa traduction du texte de saint Matthieu cessait d'être scandaleuse.

1. *In Sent.*, 4. 26. qu. 1. 12, en comparant à 13.
2. *In Sent.*, 4. 26. qu. 3. 5.
3. *Supplem.*, 62. 5. ad 4, tiré de *In Sent.*, 4, 35, 5.
4. *In Sent.*, 4. 35, art. 1, qu. 4, ad 2.
5. *In Sent.*, 4. 35, qu. 2. 10.

CHAPITRE XV

LE CULTE DES IMAGES.

Exposée à la hâte et très incomplètement par les scolastiques, quand elle n'a pas été passée complètement sous silence, cette partie de la théologie fut à peine l'objet d'un enseignement didactique à partir du dixième siècle [1]. En revanche, à l'époque de Charlemagne, elle provoqua une controverse qui, si elle n'amena pas de catastrophe, ne manqua pas néanmoins de gravité.

Trois ans à peine après le second concile de Nicée, le problème du culte des images, que l'auguste assemblée semblait avoir résolu, fut de nouveau livré à la discussion. Alors parut un livre qui approuvait l'emploi des images comme moyens d'instruction et d'édification, mais défendait qu'on leur rendît un culte [2]. Il condamnait donc, à la fois, et la doctrine iconoclaste et la pratique chère à l'église orientale. Toutefois les partisans de Léon l'Isaurien n'y étaient mentionnés qu'en passant [3], et c'était presque exclusivement à leurs adversaires que s'en prenait l'auteur. La dissertation était un réquisitoire où les considérants, tant scripturaires que patristiques, auxquels on avait eu recours pour réfuter les iconoclastes, étaient soumis à une critique implacable. « Le texte : *Creavit Deus hominem*

---

1. Voir les commentaires sur les *Sentences :* liv. III, dist. 9. On ne se préoccupe guère que des images du Christ. Saint Thomas ne parle, lui aussi, que des images du Christ dans la *Somme*, 3. 25. 3. Ailleurs (*Summa*, 2. 2. 81. 3, ad 3) il consacre deux lignes aux images en général. Voir encore Durand : *In Sentent.*, 3. 9. 8 et suiv.
2. *Libri carolini*, M. 98. 999.
3. *Ibid.*, Praefatio, p. 1002.

ad imaginem et similitudinem suam, ne prouve pas que l'on doive adorer les images... [1]. Ceux qui rassemblent des conciles pour adorer les images allèguent à tort le texte : *Abraham adoravit populum terrae, filios Heth*, et l'endroit où Moïse est dit avoir adoré Jéthro. De plus, ni Jacob n'a adoré Pharaon, ni Daniel n'a adoré Nabuchodonosor, comme ils le prétendent [2]... Le prêtre Jean, légat des Orientaux, a vainement essayé de légitimer l'adoration des images par le texte : *Erexit Jacob titulum Deo quatenus et benedixit eum* [3]... Les hommes de ce concile ont prétendu à tort autoriser l'adoration des images par le texte suivant, qui, du reste, ne se trouve pas dans la traduction de l'hébreu : *Jacob, suscipiens a filiis suis vestem talarem tabefactam Joseph, osculatus est cum lacrymis* [4]... Le texte : *Jacob Pharaonem benedixit*, n'a, quoi qu'ils en disent, aucun rapport avec l'adoration des images [5]... C'est absolument sans raison qu'ils citent l'exemple de Jacob adorant, disent-ils, le sommet du bâton de Joseph [6]... Ils tombent dans l'absurdité, quand ils prétendent légitimer les images par le propitiatoire, les deux chérubins d'or et l'arche du Testament, dont Dieu ordonna la construction à Moïse [7]... Ils font preuve de cynisme, quand ils signalent une allusion aux images dans ce texte des *Cantiques* : *Ostende mihi faciem tuam et auditam fac mihi vocem tuam, quoniam vox tua suavis est mihi et facies tua speciosa* [8]... Il y a de la folie à vouloir légitimer l'adoration des images par le texte d'Isaïe : *Erit altare Domini in medio terrae* [9]... C'est le comble de l'absurdité d'apporter dans le même but le texte de l'Évangile : *Nemo accendit lucernam et ponit eam sub modio* [10]... »
Telles étaient les thèses dont l'auteur entreprenait la démons-

---

1. *Libri carolini*, 1. 7, p. 1022.
2. *Ibid.*, 1. 9, p. 1027 à 1029.
3. *Ibid.*, 1. 10, p. 1029.
4. *Ibid.*, 1. 12, p. 1032.
5. *Ibid.*, 1. 14, p. 1035.
6. *Ibid.*, 1. 13, p. 1034.
7. *Ibid.*, 1. 15, p. 1036.
8. *Ibid.*, 2. 10, p. 1075.
9. *Ibid.*, 2. 11, p. 1076.
10. *Ibid.*, 2. 12, p. 1077.

tration, et telle était la forme violente qu'il leur donnait. Les autorités scripturaires qu'il rejetait avec le dédain qu'on vient de voir, provenaient en partie de la lettre du pape Adrien, mais surtout du livre de Léonce de Chypre. L'ennemi visé était le second concile de Nicée, qui avait accueilli avec faveur la lettre du pape et le livre de Léonce. Celui qui parlait sur ce ton rogue et irrespectueux de l'illustre assemblée, n'était autre que le savant Alcuin. Et, dans cette circonstance, Alcuin était le porte-parole de Charlemagne dont il exécutait les ordres et dont il prenait le nom [1]. Assurément les textes auxquels s'attaquait le docte moine n'avaient aucun rapport avec le culte des images. On n'a donc pas besoin de connaître comment il a réalisé son programme. Il se trouvait en face de témoignages dépourvus de toute valeur, et les écarter était pour lui chose aisée. Toutefois l'impartialité lui faisait un devoir d'observer que ses adversaires ne s'étaient occupés qu'accessoirement du culte lui-même des images. En négligeant de mentionner cette circonstance atténuante, il a exagéré les erreurs qu'il voulait réfuter.

Charlemagne chargea une députation de porter les *Livres carolins* au pape Adrien [2] (793). Le pontife, qui était en communion d'idées avec le second concile de Nicée, reçut, cela va sans dire, avec peine un ouvrage où la conduite de la vénérable assemblée était, d'un bout à l'autre, soumise à une critique irrévérencieuse, et où sa lettre à lui-même était l'objet d'attaques indirectes. Il estima qu'une protestation était nécessaire, et il écrivit dans ce but le traité *De imaginibus*, qu'il envoya ensuite à Charlemagne [3]. Certes les *Livres carolins* s'é-

---

1. C'est Charlemagne qui est censé écrire. Voici du reste le titre du livre : « In nomine Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, incipit opus illustrissimi et excellentissimi seu spectabilis viri Caroli, nutu Dei regis Francorum... » L'authenticité des Livres carolins, rejetée par Bellarmin, a été solidement démontrée par Noël Alexandre : *Dissertatio de imaginibus*, § 2, dans M. 98. 975. Voir encore Hefele, *Conciliengeschichte*, 1e éd., 3. 654.

2. Voir : *Conventus parisiensis*, M. 98. 1300 : « Quum sanctae memoriae genitor vester... capitula praenotasset eaque per Angilbertum abbatem eidem Adriano papae direxisset... »

3. *Epistola Adriani papae ad B. Carolum regem de imaginibus*, M. 98. 1247.

taient plus d'une fois mépris sur la vraie pensée des Pères du concile, et il était urgent que leurs allégations inexactes fussent rectifiées. Mais Adrien ne s'en tint pas là. Il entreprit de défendre contre Charlemagne et Alcuin les démonstrations scripturaires du culte des images, dont le concile avait entendu sans protester la lecture. Cette entreprise devait échouer. Aussi le pape fut réduit à faire valoir des considérations étrangères à la question [1]. Ne nous arrêtons pas à discuter ni même à rapporter ses réponses, et disons simplement que l'inspiration du *De imaginibus* ne fut pas heureuse.

Les résultats n'en furent pas meilleurs. Trente ans plus tard (825), Louis le Débonnaire, invité par l'empereur de Constantinople à étudier la question des images, convoqua les évêques ainsi que les théologiens les plus renommés, et leur demanda un rapport [2]. L'*Assemblée de Paris* s'occupa surtout de compulser les écrits des Pères, et l'on verra ailleurs quel fut le produit de ses investigations. Mais elle accorda aussi quelque attention à l'Écriture, et ce fut pour appuyer les *Livres carolins*. On lit dans le rapport : « Comme il y en a qui prétendent justifier l'adoration des images par l'exemple de Jacob qui, disent-ils, a adoré son fils Joseph ou du moins le bâton de Joseph, nous allons voir comment saint Jérôme et saint Augustin entendent cet endroit de l'Écriture [3]. » Et ces deux docteurs déposent que Jacob n'a adoré ni Joseph ni son bâton. Le rapport continue : « Il faut répondre à ceux qui, pour légitimer l'adoration des images, allèguent l'endroit de l'Écriture où David est dit avoir adoré Nathan... ainsi que les deux chérubins [4]. » Et on nous démontre en effet que le culte des images n'a rien de commun avec les chérubins qui ornaient le temple de l'ancienne loi, pas plus qu'avec les témoignages de respect que David donna au prophète Nathan. L'*Assemblée de Paris de* 825 n'a tenu aucun compte du plaidoyer d'Adrien. Elle le connaît pourtant, car elle le mentionne. Mais c'est uniquement pour dire que, dans le *De Ima-*

1. Voir par ex. n. 19 à 33, p. 1257 à 1263.
2. *Conventus parisiensis de Imaginibus*, M. 98. 1299.
3. *Ibid.*, 8, p. 1316.
4. *Ibid.*, 11, p. 1317.

ginibus, le pape a répondu « ce qui lui a paru bon et non ce qui était bon en soi [1] ».

Quelques années après l'*Assemblée de Paris de* 825, Agobard écrivit le *De imaginibus sanctorum.* Presque exclusivement composé de références patristiques, ce livre n'aurait aucun titre à intervenir ici, n'était le dernier alinéa où on lit ce qui suit : « Qu'ils ne viennent pas nous dire qu'ils adorent, non les images des saints, mais les saints eux-mêmes ! Vain subterfuge ! Le Seigneur dit en effet : Je ne donnerai pas ma gloire à un autre ni ma louange aux statues taillées. Et l'apôtre dit, en parlant du Seigneur, le médiateur entre Dieu et les hommes : Dieu l'a exalté et lui a donné un nom au-dessus de tout nom... [2] ». Comme Alcuin, comme ses collègues de l'*Assemblée de Paris,* Agobard rejetait le culte des images, et il croyait pouvoir opposer à cette pratique l'autorité de l'Écriture.

Toutefois n'oublions pas que l'Église de France du neuvième siècle, si elle n'adoptait pas la doctrine proclamée au second concile de Nicée, ne faisait pas non plus cause commune avec les iconoclastes, et qu'elle approuvait l'emploi des images dans les temples comme moyens d'instruction. Dans le même mémoire où elle prenait à son compte la thèse des *Livres carolins,* l'*Assemblée de Paris de* 825 réfuta aussi les iconoclastes [3]. Elle leur montra qu'ils se heurtaient à la Tradition. Quelques années plus tard, le même travail dut être repris. L'évêque de Turin, Claude, avait donné ordre d'enlever de toutes les églises de son diocèse les images qui s'y trouvaient et de les briser [4]. Deux théologiens, Jonas d'Orléans et le moine Dungale, prirent immédiatement la plume pour réfuter l'évêque révolutionnaire. Ils lui opposèrent l'autorité de la Tradition, mais ils le condamnèrent aussi au nom de l'Écriture.

1. *Conventus parisiensis de Imaginibus,* Praef., p. 1300 : «... respondere quae voluit non tamen quae decuit conatus est ». L'*Assemblée* parle de la réponse d'Adrien aux *Livres carolins.*

2. *De imaginibus sanctorum,* 35, M. 98. 226. On retrouve une pensée analogue au n. 19, p. 214, mais sans référence scripturaire.

3. Voir plus loin, p. 482.

4. Claude fit un livre dont Jonas et surtout Dungale nous ont donné des extraits; M. 106. 312 et 105. 459.

« Tu prétends, lui dit Jonas, t'appuyer sur l'endroit de l'*Exode* qui interdit les représentations de tout ce qui est au ciel et sur la terre... Que ce texte prescrive de réserver à Dieu le culte et l'adoration qui lui convient, nous le reconnaissons nous-mêmes... Mais la question est de savoir s'il défend de peindre dans les églises des images de saints et des scènes historiques pour l'édification et l'enseignement. Si oui, je te demanderai comment il se fait que, sur l'ordre du Seigneur, Moïse a placé dans le tabernacle les deux chérubins d'or et les autres objets dont parle l'*Exode;* comment il se fait encore que Salomon a placé dans la maison du Seigneur des statues représentant des bœufs et des lions... [1] » Consentant à trouver dans l'Écriture le droit des images à l'existence, l'Église de France n'avait qu'un pas à faire pour se mettre d'accord avec l'Église universelle, et pour reconnaître qu'aucun texte scripturaire ne s'opposait au culte de ces mêmes images. A quelle date se résolut-elle à faire ce pas? On ne saurait le dire. Mais elle le fit. De bonne heure elle vénéra comme un maître l'auteur de la *Somme théologique*. Or, on lit dans la *Somme* que les images, en tant qu'elles conduisent à Dieu, sont susceptibles d'un culte légitime, et que l'Écriture a seulement défendu d'adorer les images des faux dieux [2].

---

1. *De cultu imaginum*, 1, M. 106. 318. Le livre de Dungale est intitulé : *Liber adversus Claudium Taurinensem*. M. 105. 465.

2. Voir plus haut, p. 350, note 1.

CHAPITRE XVI

L'ESCHATOLOGIE.

Le millénarisme n'eut, pendant tout le moyen âge, que de rares et obscurs représentants. Il n'y a donc qu'une polémique qui doive nous arrêter ici : celle que les Grecs soulevèrent sur la question du purgatoire. Nous y viendrons quand nous aurons exposé l'enseignement didactique des théologiens du moyen âge dans le domaine de l'eschatologie.

I

Hugues de Saint-Victor est le premier qui se présente à nous, car c'est chez lui que nous trouvons le premier traité complet d'eschatologie. Sur presque tous les points, l'auteur du *De sacramentis*[1] se référa à l'Écriture. Par exemple les textes : *Nemo potest cognoscere tempora quae Pater posuit in sua potestate*; — *Praedicabitur hoc evangelium... omnibus gentibus; tunc veniet finis*, lui servirent à prouver que la fin du monde viendrait à une date inconnue, mais qu'elle suivrait la prédication de l'Évangile à tout l'univers[2]. Des textes de saint Paul : *Tunc revelabitur ille iniquus*[3]; — *Quum venerit Filius hominis in gloria sua*[4]; — *In ictu oculi in novissima tuba*[5], il conclut que l'Anté-

---

1. *De sacram.*, 2. pars 16 à 18, M. 176, 579 à 618.
2. *Ibid.*, 2. 17, 1, p. 597.
3. C. 1, p. 597.
4. C. 7, p. 598.
5. C. 8, p. 600.

christ ferait la guerre à l'Église pendant les derniers temps ; que le Sauveur viendrait sur les nuées pour procéder au jugement ; et que le grand drame final serait accompli en un clin d'œil. Mais, d'autre part, il se borna à émettre sur la résurrection des considérations philosophiques[1]. Il ne cita qu'en passant le texte : *Ite in ignem aeternum*[2]. Il déclara que l'Écriture nous obligeait à croire à un feu matériel tourmentant, dès maintenant, les âmes des damnés, sans dire à quel endroit de l'Écriture il songeait[3]. En somme, la théologie scripturaire de l'eschatologie tient peu de place dans le *De sacramentis*. Exception doit être faite pour le problème de la vision de Dieu. Appuyé sur cette parole du Sauveur : *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt*, et surtout sur cette autre de saint Jean : *Similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est*[4], Hugues proclame que les élus verront Dieu, tel qu'il est en lui-même. Toutefois il ajoute que cette vision est un bienfait strictement réservé aux habitants du ciel ; qu'aucun homme, pendant sa vie terrestre, n'en a été gratifié ; et que les théophanies racontées par l'Ancien Testament plaçaient, sous les yeux des patriarches, des symboles de la divinité, mais non la divinité elle-même[5]. Il se met ainsi en règle avec les textes suivants qu'il s'objecte à lui-même : *Deum nemo vidit unquam; — Quem nemo hominum vidit nec videre potest.* Notons aussi le chapitre qu'il consacre au purgatoire. On le trouve enclavé dans la dissertation relative à la pénitence[6]. Là on apprend que l'âme imparfaite rencontre, au sortir du corps, un feu destiné à la purifier, conformément à la parole de saint Paul : *Quasi per ignem.* Mais le témoignage de l'apôtre est plutôt l'objet d'une allusion que d'une vraie citation.

1. C. 13, p. 601.
2. C. 7, p. 599. Voir aussi : pars 16, 5, p. 587; pars 18, 14, p. 612.
3. Pars 16, 3, p. 584. Le texte : *Ite in ignem...* est cité deux colonnes plus loin (p. 587) et c'est certainement lui que Hugues a en vue à la page 584, mais il ne le cite pas.
4. Pars 18. 16, p. 613 et 614.
5. *Ibid.*
6. *De sacram.*, 2, pars 14, 3, p. 555 et 556. Hugues y revient plus loin, pars 16, p. 590, mais ici il s'empêtre dans les textes de saint Augustin qui parlent de peines endurées sur cette terre.

Hugues s'était arrêté sur le côté scripturaire du problème de la vision de Dieu ; Pierre Lombard au contraire se contenta de dire que les saints verraient Dieu en lui-même, sans éprouver le besoin de prouver cette assertion[1]. En revanche, il présenta les deux textes suivants comme bases scripturaires de la résurrection : *Resurgent mortui et resurgent qui erunt in sepulcris ; — Nolumus vos ignorare fratres de dormientibus*[2]... » De plus, il démontra, par le cri du mauvais riche : *Crucior in hac flamma,* que les âmes des damnés souffrent dès maintenant du feu matériel[3]. Enfin, dans sa dissertation sur le purgatoire — qui, elle aussi, est annexée au sacrement de pénitence — il cita la parole du Sauveur : *Qui peccaverit in Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc seculo neque in futuro,* et il fit remarquer que ce texte impliquait, par voie de contraste, l'existence d'une classe de péchés susceptibles d'être remis après la mort[4]. Par ailleurs, il mit à profit le travail de Hugues. Comme l'auteur du *De sacramentis,* il laissa entendre que la formule de saint Paul *quasi per ignem* prouvait la présence du feu dans le purgatoire. De même, il résolut un bon nombre de questions secondaires au moyen de références bibliques qu'il est inutile de mentionner ici.

Avec Albert le Grand, l'eschatologie prit des développements considérables qu'elle conserva toujours. Divers problèmes furent approfondis que les docteurs du douzième siècle avaient résolus d'un mot ; d'autres surgirent qui jusqu'alors n'avaient jamais été agités. Disons tout de suite que, dans toutes ces recherches nouvelles, la métaphysique eut une part souvent exclusive et toujours prédominante. Si, par exemple, on doit reconnaître que les textes : *Fulgebunt justi sicut sol ; — Surget in incorruptione ; — Surget in gloria,* contenaient en germe les résultats auxquels arrivèrent Albert et ses disciples relativement aux propriétés des corps glorifiés, on doit aussi avouer que ce germe a étonnamment grandi en passant chez les scolastiques[5].

1. *Sent.*, 4. 49. 1, M. 192. 957.
2. *Ibid.*, 4. 43. 1 et 2, M. 192, 943.
3. *Ibid.*, 4. 44. 7, p. 947.
4. *Ibid.*, 4. 21, p. 895. Ici Pierre copie saint Augustin, bien qu'il ne le cite pas.
5. Voir : ALBERT, *In Sent.*, 4. 44, art. 17 à 32.

De même, les investigations auxquelles s'est livré saint Thomas sur les *auréoles* et les *prérogatives* des élus [1], bien qu'elles soient reliées à des formules de l'Écriture, ne s'y rattachent que de loin. Et, pour ne pas trop multiplier les exemples, les dissertations de Duns Scot relatives à l'essence de la béatitude dépassent absolument les données de la Bible [2]. En résumé, malgré les vastes études qu'ils ont entreprises pour résoudre les problèmes des fins dernières, les docteurs de la grande époque scolastique n'ont apporté qu'une faible contribution à la théologie scripturaire de l'eschatologie.

N'allons pas croire néanmoins qu'ils aient complètement négligé de se référer à l'Écriture. D'abord ils utilisèrent les travaux de leurs aînés. On retrouve chez eux presque toutes les attestations bibliques que nous avons rencontrées chez Hugues et chez Pierre Lombard. Ils prouvèrent le purgatoire par ce texte de saint Matthieu : *Qui peccaverit in Spiritum Sanctum...*, et par cet autre de saint Paul : *Salvus erit, sic tamen quasi per ignem* [3]. Ils empruntèrent à Pierre Lombard, qui les avait empruntés à Hugues, divers témoignages sur les circonstances du grand drame final. Et, si quelques-uns d'entre eux, suivant en cela Pierre Lombard, laissèrent de côté le problème de la vision intuitive, saint Thomas, s'inspirant de Hugues, l'établit au moyen du texte : *Similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est,* auquel il ajouta celui de saint Paul : *Videmus nunc in speculo et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* [4]. Toutefois, à l'encontre de Hugues, il crut, dans ses premières années, que le privilège de la vision intuitive avait pu être accordé à quelques hommes pendant leur vie terrestre [5]. Quand il écrivit la *Somme,* il revint au sentiment de l'auteur du *De sacramentis* [6].

---

1. *Suppl.*, qu. 95 et 96.
2. *In Sent.,* 4. 49.
3. Saint Thomas, *In Sent.*, 4, 21. qu. 1, art. 1, et 3, cite 2 Mach. 2. 46 et 1 Cor., 3. 15. Avant lui Albert, *In Sent.*, 21. 4, s'était appuyé sur Matth. 12. 32. Duns Scot, *In Sent.,* 4. 21, qu. 1, n. 2, se référa à Matth. 12. 32 et à 1. Cor. 3. 15.
4. *Supplem.*, 92. 1, tiré de : *In Sent.*, 4. 49, qu. 2, art. 1.
5. *In Sent.*, 4. 49, qu. 2. art. 7, ad 4.
6. *Summa*, 3. 12. 11. Il s'appuie sur : *Exod.*, 33. 20 : Non videbit me homo et vivet.

On vient de voir que saint Thomas avait enrichi d'un texte la démonstration scripturaire de la vision intuitive établie par Hugues. Les additions de ce genre ne sont pas rares au treizième siècle. Albert le Grand appuya le dogme de la résurrection sur le chapitre d'Ézéchiel où est racontée la vision des ossements desséchés; sur le texte de Daniel : *Multi de his qui dormiunt in terrae pulvere evigilabunt;* et sur la parole de Job : *Scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea* [1]. Ces références, que Pierre Lombard avait négligées, furent recueillies par les disciples du grand docteur de Cologne. Plus que tous les autres, le témoignage de Job fut utilisé et devint la preuve capitale de la résurrection [2]. On lui associa aussi parfois le mot de saint Paul : *Omnes quidem resurgemus...* D'autres fois, ce dernier texte fut plus spécialement réservé à établir l'universalité de la résurrection. Saint Thomas, qui lui donna cette destination, lui adjoignit la parole du Sauveur dans saint Jean : *Omnes qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei* [3]. Ces deux autorités servirent au docteur angélique à interpréter le verset des psaumes : *Non resurgent impii in judicio*, et le mot de Daniel : *Multi... evigilabunt*, qui semblaient restreindre le privilège de la résurrection, soit aux justes, soit à une classe d'hommes quelconque [4].

Ayant appris que « certains Grecs » ajournaient, jusqu'à la fin du monde, l'entrée des âmes justes au ciel et des âmes criminelles dans l'enfer, Albert le Grand réfuta cette doctrine au moyen de la réponse de Notre-Seigneur au larron : *Hodie mecum eris in paradiso,* et du texte de l'Apocalypse : *Datae sunt*

---

1. *In Sent.*, 4. 43, 1.
2. Voir saint Thomas, *Suppl.*, 75. 1, tiré de : *In Sent.*, 4. 43. qu. 1, art. 1. Plus loin (*Suppl.*, 79. 2) il cite de nouveau Job pour établir l'identité des corps ressuscités avec les corps actuels. Duns Scot (4. 43. qu. 1, n. 1) fait appel à Job et 1 Cor. 15. Plus loin. (n. 11) il cite : Jo. 5. 11, 20 et 21; Matth. 25; 1 Cor. 15. Voir saint Bonaventure (4. 43, art. 1, qu. 2).
3. *Suppl.*, 75. 2.
4. On a vu plus haut (p. 359 note) que saint Thomas enrichit la preuve scripturaire du purgatoire du texte : 2 Macch. 2. 46. On ne retrouve pas ce témoignage chez les autres docteurs du moyen âge; mais nous allons le rencontrer au concile de Florence. Voir p. 363.

illis singulae stolae albae [1]. Son disciple saint Thomas fit appel dans le même but aux formules de saint Paul : *Domum habemus non manufactam conservatam in coelis ; — Cupio dissolvi et esse cum Christo* [2]. Quant à saint Bonaventure, il se borna à reproduire les textes cités par Albert [3]. La sentence du jugement rapportée par saint Matthieu faisait quelque difficulté, en ce sens qu'elle paraissait ouvrir pour la première fois le ciel aux justes et l'enfer aux coupables. Albert expliqua que cette sentence visait les corps ressuscités qui, en effet, n'entreraient qu'à la fin du monde au séjour de la gloire ou au séjour des tourments [4].

Saint Thomas [5] et saint Bonaventure [6] déduisirent l'éternité des peines du texte : *Ibunt hi in supplicium aeternum.* Mais pendant tout le moyen âge le dogme des peines éternelles ne fut contesté par personne. Aussi l'on se préoccupa plus de l'expliquer que de le prouver. Cependant saint Thomas [7] et saint Bonaventure [8] se livrèrent sur ce point à une démonstration en règle ; ils firent observer que la formule terrifiante : *Ibunt hi in supplicium aeternum* avait, comme pendant, cette autre formule consolante : *Justi autem in vitam aeternam ;* que la menace devait être interprétée comme la promesse ; et que si on enlevait l'éternité à l'enfer, on devait également l'enlever au ciel. Mais ces deux docteurs firent exception. Généralement on se contenta de montrer pourquoi les peines de l'enfer ne finiraient pas, sans s'attarder à démontrer le fait lui-même de l'éternité des peines.

Les lignes qui précèdent contiennent le relevé, à peu près

---

1. *In Sent.*, 4. 21, 10. Il débute ainsi : « Disputari enim potest hic de quodam errore quorumdam Graecorum qui dicunt nullum ante diem judicii intrare coelum vel infernum, sed in locis mediis usque illuc conversari ». Pour être juste il faut dire qu'Albert s'est inspiré d'Alexandre de Halès. Voir *Summa theologiae*, 4, qu. 15, memb. 4, art. 4, § 4, t. 4, p. 278, édit. 1575.

2. *Suppl.*, 69. 2, tiré de : *In Sent.*, 4, qu. 1, art. 1.

3. *In Sent.*, 4. 21, pars 1, art. 3, qu. 2.

4. Quand Jean XXII enseigna l'ajournement de la vision béatifique, il prit comme base scripturaire Apocal. 6. 9 où il est question d'un autel sous lequel reposent les âmes des saints. Voir : Le Bachelet, *Dict. de théolog. cath.* 2. 659, Paris, 1903.

5. *In Sent.*, 4. 46, qu. 1, art. 3 ; *Summa*, 1, 2. qu. 87. 3 ; *Suppl.*, 99. 1.

6. *In Sent.*, 4. 44, pars 2, art. 1, qu. 1.

7. *Suppl.*, 99. 3, tiré de : *In Sent.*, 4. 46, qu. 2, art. 3, qu. 2, qu^{la} 2, a *sed contra*.

8. *Loc. cit.* Il vise la sentence du jugement sans la citer.

complet, des ressources que les docteurs scolastiques demandèrent à l'Écriture, pour appuyer leur doctrine eschatologique. On remarquera sans doute qu'il n'a point été question du feu de l'enfer. C'est que, sur ce point, les maîtres de la théologie, à l'exception peut-être de Duns Scot, crurent ne pouvoir obtenir des textes inspirés aucun renseignement. Cette assertion, pour étonnante qu'elle paraisse, ne saurait être contestée. Saint Bonaventure affirme en toutes lettres que « l'Écriture n'a rien défini sur la nature du feu de l'enfer [1] ». Durand s'exprime comme il suit : « L'Écriture nous dit bien qu'il y a du feu dans l'enfer, mais elle ne nous dit pas nettement ce qu'il faut entendre par ce feu. C'est certainement l'histoire du mauvais riche qui semble prouver le plus clairement que ce feu est matériel... Et pourtant, à y regarder de près, la conclusion contraire paraît plus fondée... Et en effet, telle langue tel feu... Or la langue du mauvais riche n'était pas corporelle [2]. Donc le feu, lui non plus, n'était pas corporel... » Ainsi parle Durand. Et, si Albert le Grand [3] et son disciple saint Thomas [4] ne tiennent pas un langage aussi net, leur pensée n'en est pas moins certaine. Ils ne demandent pas à l'Écriture des indications sur la nature du feu de l'enfer : par là ils laissent entendre clairement qu'ils n'espèrent pas en trouver chez elle. Pourtant ils n'ont aucun doute sur la cause des tortures que les damnés ont à endurer. Ils savent, de science certaine, que le feu qui dévorera ces malheureux après le jugement général, et qui, dès maintenant, les tourmente, ils savent, dis-je, que ce

---

1. *In Sent.* 4. 44, p. 2, art. 2, qu. 1 : « Dicendum quod quamvis ad hanc quaestionem videatur temerarium respondere quia Scriptura eam non determinat... » Le saint docteur explique ensuite que l'on doit croire à l'existence d'un feu matériel, mais pour des raisons patristiques. Tous les autres tiennent un langage analogue.

2. *In Sent.* 4. 44, qu. 9, n. 6.

3. *In Sent.* 4. 44, 38.

4. *Suppl.* 97. 5 et 6, tiré de : *In Sent.* 4. 44. qu. 3, art. 2. Saint Thomas, après avoir donné la preuve décisive du feu matériel (on la verra plus loin) ajoute cette seconde : « Praeterea in Sap. 5. 21 dicitur : Pugnabit orbis terrarum contra insensatos... » Puis il explique que ce texte ne serait pas vrai si les damnés ne souffraient qu'une peine spirituelle. A l'article suivant, il cite cet autre texte de la Sagesse 11. 17 : « Per quae peccat quis, per haec et torquetur » qu'il fait suivre d'un commentaire analogue. Il est permis de ne pas voir là des preuves scripturaires proprement dites.

feu est corporel. Mais leur certitude repose sur l'autorité de la Tradition, comme on le verra ailleurs [1].

II

Passons maintenant à la controverse du purgatoire. Dans son opuscule *Contra errores Graecorum*, saint Thomas mentionne l'erreur des Grecs relative au purgatoire et il en esquisse une réfutation. Mais son travail exclusivement patristique n'a aucun renseignement à nous fournir ici [2].

La question du purgatoire fut un des problèmes accessoires dont le concile de Florence entreprit la solution. Les théologiens latins présentèrent un mémoire destiné à prouver que les âmes des fidèles, qui quittent ce monde avec des fautes légères, doivent subir une purification préalable avant d'être admises au ciel, et que cette purification consiste dans l'épreuve du feu [3]. Ce mémoire, presque entièrement composé de références patristiques, contenait cependant trois textes scripturaires. Le premier était l'endroit du second livre des Macchabées où on lit : « C'est une sainte et salutaire pensée que de prier pour les morts, pour qu'ils soient délivrés de leurs péchés. » Le second était cette parole du Sauveur rapportée par saint Marc : « Celui qui blasphème contre le Saint-Esprit, ne recevra la rémission de son péché ni en ce monde ni en l'autre ». Le troisième enfin était le passage suivant de saint Paul : « Le jour du Seigneur fera connaître l'œuvre de chacun, car elle se révé-

---

1. Voir p. 488. — Duns Scot semble faire exception. Voir : *In Sent.* 4. 44, qu. 2. 1. Le texte : *Ite in ignem aeternum* est au premier rang. Notons toutefois que, dans cet endroit, Scot se propose uniquement de prouver l'existence d'une peine sans s'occuper de la nature du feu. Voir aussi : *Ibid.*, qu. 3. 2.

2. Voir cependant l'opuscule du saint docteur : *Contra Graecos, Armenos et Saracenos*, 9. Ici la doctrine du purgatoire est appuyée sur 1 Cor. 3, et défendue contre l'objection des Grecs qui prétendaient que l'apôtre avait en vue dans cet endroit le feu de la fin du monde. Comme ils appuyaient leur théorie sur l'expression « le jour du Seigneur » qui, selon eux, désigne toujours dans la Bible la fin du monde, saint Thomas explique que si le jour du jugement sera « le jour du Seigneur » pour le genre humain pris collectivement, le jour de la mort est pour chacun le jour du Seigneur.

3. *Deputatorum cedulae de purgatorio*, dans Harduin, 10. 951 et suiv.

lera dans le feu, et le feu éprouvera ce qu'est l'œuvre de chacun. Si l'œuvre bâtie par quelqu'un sur le fondement subsiste, il recevra une récompense. Si l'œuvre de quelqu'un est consumée, il perdra sa récompense. Pour lui, il sera sauvé, mais comme par le feu. » Un commentaire concis expliquait que ce dernier témoignage ne pouvait viser ni les grands coupables ni les âmes parfaitement pures, et qu'on devait par conséquent l'entendre des âmes imparfaites [1].

Telle était la théologie scripturaire du susdit mémoire. Les Grecs protestèrent. Selon eux, les peines aussi bien que les récompenses, ne devaient être distribuées qu'au jugement général : jusqu'à ce jour les âmes restaient dans l'expectative. En d'autres termes, le purgatoire tel que l'entend l'Église latine n'existait pas. Le procès-verbal des débats qui eurent lieu à ce sujet ne nous a pas été conservé. Nous savons seulement qu'ils finirent par céder [2]. Interprète de l'heureux accord qui s'était produit, la bulle *Laetentur* enseigne que les âmes qui quittent ce monde avec la charité, mais sans avoir complètement satisfait pour leurs péchés, « sont purifiées après la mort par des peines purgatives [3] ».

---

1. *Deputatorum cedulae*, p. 954 et 955. A la suite du premier texte, on lit ce commentaire : « Sed pro defunctis qui sunt in paradiso non opus est orare quia nullo indigent; nec pro illis qui sunt in inferno quia a peccatis solvi aut purgari non possunt. Sunt igitur qui post hanc vitam mundanam a peccatis solvi aut purgari possunt. »

2. Voir Harduin, 10. 979 et 980. *Ibid.*, p. 980 : « Tandem Deo operante Graeci jam confitentur veritatem. »

3. Hard. 10. 422. On a remarqué depuis longtemps que la bulle ne mentionne pas le feu du purgatoire. Il ne faut pas voir dans ce silence une concession faite aux Grecs à la suite des débats qui eurent lieu sur la question du purgatoire. Ainsi qu'on le verra plus tard, quelques-uns des textes patristiques contenus dans le mémoire des théologiens latins parlent de la peine du feu, mais il ne semble pas qu'à aucun moment la discussion ait porté sur cette peine. C'est du moins ce que l'on peut induire du très sommaire résumé qui nous est parvenu (Harduin, 10. 979 et 980). On y entrevoit que l'on s'occupa de savoir si les peines étaient ajournées au jugement général ou infligées immédiatement après la mort. C'est aussi à cette conclusion que conduit le texte du mémoire. On y trouve en effet la même réserve au sujet de la nature des peines du purgatoire que dans la bulle *Laetentur* (Harduin, p. 954).

DEUXIÈME PARTIE

LA THÉOLOGIE PATRISTIQUE

CHAPITRE PREMIER

LA TRINITÉ.

I. *La controverse du Filioque.*

Quand il écrivit les *Livres carolins*, Alcuin se borna à présenter aux Grecs quelques attestations scripturaires contenant en germe le *Filioque,* et il ne jugea pas à propos de leur faire entendre la voix de la Tradition. Pourtant il avait fait une enquête patristique pour éclairer la religion de Charlemagne, et le *De processione Sancti Spiritus* nous offre les résultats de ce travail [1]. On y trouve pêle-mêle les textes des Pères grecs et ceux des Pères latins. Saint Léon, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, saint Augustin, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Athanase, saint Hilaire, saint Ambroise, le pape saint Grégoire, Gennade, saint Isidore, Boèce, Fauste de Riez (ce dernier sous le nom de Paschasius), prennent tour à tour la parole et attestent que la troisième personne de la Trinité procède simultanément des deux premières [2]. A vrai dire, leurs témoignages ne sont pas toujours d'une clarté limpide. Saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme et saint Léon se bornent à dire que le Sauveur donna le Saint-Esprit à ses apôtres, et ne tirent de ce

---

1. *Libellus de processionne...* M. 101. 65 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 66 à 79.

fait aucune conséquence [1]. Saint Hilaire déclare, dans un endroit, que le même Esprit « reçoit du Fils, est envoyé par le Fils et procède du Père » ; puis il explique que l'expression « recevoir du Fils » est, quant au sens, identique à l'expression « procéder du Père [2]. » Dans un autre endroit, il dit que le Saint-Esprit « procède du Père par l'intermédiaire du Fils [3] ». Aucun de ces textes n'enseigne clairement le *Filioque*. Le dernier s'interprèterait même plus facilement en faveur des Grecs. Saint Cyrille, dans la *Lettre aux Orientaux*, enseigne que les deux dernières personnes de la Trinité ont la même essence ; il ne va pas plus loin. Alcuin n'a donc pas toujours été assez exigeant dans le choix de ses preuves.

On doit toutefois reconnaître qu'il a eu souvent la main plus heureuse, et qu'un bon nombre de témoignages allégués par lui soutiennent l'examen le plus rigoureux. L'endroit de la *Lettre à Nestorius* où saint Cyrille dit que [4] « l'Esprit découle du Fils, tout comme il vient du Père », ne laisse rien à désirer. Surtout les textes de saint Augustin et des Pères latins venus après lui sont au-dessus de toute objection. Que peut-on en effet chercher de plus décisif que ces paroles de l'évêque d'Hippone : « N'allons pas croire que le Saint-Esprit ne procède pas aussi du Fils, car ce n'est pas en vain qu'il est appelé l'Esprit du Père et du Fils [5]... Pour comprendre comment le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, il faudrait pouvoir comprendre comment le Fils procède éternellement du Père [6] » ? Le pape saint Grégoire n'enseigne-t-il pas manifestement la doctrine du *Filioque* quand il dit : « La mission du Saint-Esprit, c'est la procession par laquelle il vient du Père et du Fils [7] » ? Gennade pense-t-il autrement quand il écrit : « Nous croyons que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu, parce que le Père a le Fils, que le Fils a le Père, et que le Saint-Esprit

---

1. *Libellus de processione*, p. 66 et 67.
2. *Ibid.*, p. 74. On y trouve cités deux textes de saint Hilaire.
3. *Ibid.*, p. 72.
4. *Ibid.*, p. 70.
5. *Ibid.*, p. 68.
6. *Ibid.*, p. 75.
7. *Ibid.*, p. 75.

procède de l'un et de l'autre [1] »? Enfin Boèce et saint Isidore de Séville ne tiennent-ils pas un langage strictement augustinien dans les passages suivants : « Pensons que le Fils procède du Père et que le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre... Le Saint-Esprit est Dieu parce qu'il procède du Père et du Fils [2] »? Et l'Église latine du sixième siècle a laissé une autre attestation de sa croyance à la participation du Fils dans la procession du Saint-Esprit. « Le Saint-Esprit n'a été ni fait, ni créé, ni engendré, mais il procède du Père et du Fils. » Cette formule, que l'auteur du *De processione Sancti Spiritus* attribue à saint Athanase, a été rédigée peut-être par un moine du midi de la Gaule; elle n'est pas de l'illustre évêque d'Alexandrie. Mais elle a une importance exceptionnelle puisque, dès le septième siècle, elle fut érigée en règle de foi. On devine qu'elle est tirée du symbole *Quicumque* [3].

Tous ces textes, Alcuin est allé les chercher dans les ouvrages où ils étaient enfouis. Il les a fait apparaître au grand jour et les a rassemblés. C'est lui qui a fondé la preuve patristique du *Filioque*.

Théodulphe eut sans doute sous les yeux le travail d'Alcuin. La plupart des textes que l'auteur du *De processione Sancti Spiritus* avait recueillis, passèrent dans le *De Spiritu Sancto* [4]. Mais le savant moine saxon n'avait eu le temps d'emprunter à saint Augustin que trois ou quatre textes du *De Trinitate;* de chacun de ses autres témoins il n'avait apporté qu'une seule déposition. L'évêque d'Orléans établit son enquête sur une base plus large et obtint des renseignements plus nombreux. Le grand évêque d'Hippone lui fournit dix-huit attestations ; le pape saint Grégoire et saint Isidore lui en apportèrent chacun quatre. Didyme, Fulgence, Hormisdas, Prosper, Vigile de Thapse, Proclus, Agnellus, Cassiodore, Prudence, qui avaient été négligés par Alcuin, furent consultés et eurent à faire connaître leur sentiment au sujet de la procession du

1. *Libellus de processione*, p. 76.
2. *Ibid.*, p. 76.
3. *Ibid.*, p. 73. Sur l'origine du symbole *Quicumque*, voir : D. Morin, *Revue bénédictine*, 1901, p. 337.
4. *De Spiritu Sancto*, M. 105, 239 et suiv.

Saint-Esprit. Saint Athanase parut le premier et prit huit fois la parole[1]. Hâtons-nous d'observer que cette liste patristique n'est pas de tout point irréprochable. Le texte de Proclus et les longs extraits de Didyme ne traitent que de la divinité du Saint-Esprit[2]. Par contre, les déclarations mises sur le compte d'Athanase enseignent le *Filioque* avec une netteté qui ne peut être surpassée. Malheureusement toutes, une seule exceptée, sont tirées d'un livre dont le véritable auteur est Vigile de Thapse ; et celle qui ne sort pas de ce livre, vient du symbole *Quicumque*. Saint Augustin lui-même se voit attribuer indûment sept attestations, dont trois appartiennent à Fulgence[3] et quatre[4] sont d'origine inconnue. Toutefois ces inexactitudes, et quelques autres de moins d'importance qu'il serait trop long de mentionner, ne doivent pas nous faire méconnaître la valeur du *De Spiritu Sancto*. Théodulphe a augmenté notablement le recueil commencé par Alcuin, et si quelques-unes de ses acquisitions n'ont pas de portée, la plupart résistent à toute critique. On ne peut nier, par exemple, que Cassiodore ne croie au *Filioque*, lui qui a pu écrire : « Le propre du Père est d'engendrer le Fils avant tous les siècles ; le propre du Fils est d'être engendré naturellement par le Père ; le propre du Saint-Esprit est de procéder du Père et du Fils[5]. » En résumé, l'évêque d'Orléans a fait progresser la théologie patristique du Saint-Esprit.

On se rappelle que, dans la seconde moitié du neuvième siècle, Ratramne, Énée et le concile de Worms défendirent la croyance de l'Église latine contre les accusations de Photius. Les évêques germains recueillirent péniblement dans les écrits de saint Augustin une demi-douzaine de textes, dont aucun ne touchait la question en litige[6]. Manifestement ces dignes évêques n'avaient lu ni Alcuin ni Théodulphe. Leur travail, qui

---

1. *De Spiritu Sancto*, p. 242 à 247.
2. *Ibid.*, p. 273 et 253 à 255.
3. *Ibid.*, p. 257 et 258.
4. *Ibid.*, p. 257 : « *In libro de Incarnatione Domini* » ; p. 259 : « *In libro quem scripsit contra paganos..* » ; p. 258 : « *Contra Pascentium* ».
5. *Ibid.*, p. 274.
6. *De fide sanctae Trinitatis*, M. 119. 1202.

dénote une grande inexpérience, témoigne aussi de recherches éminemment personnelles.

On ne peut en dire autant du livre d'Énée. Quand il écrivit son *Liber adversus Graecos* [1], l'évêque de Paris avait sur sa table le *De Spiritu Sancto* de l'évêque d'Orléans. Il transcrivit consciencieusement les textes qui s'y trouvaient, se permettant tout au plus — et cela rarement — de les placer dans un ordre nouveau. Plein de confiance dans l'érudition de son maître, Énée utilisa les témoignages apocryphes, tout comme les authentiques. L'auteur du *De Spiritu Sancto* avait attribué à saint Augustin une *Conférence contre Pascentius* et un *De Incarnatione*, dont la véritable origine nous est inconnue. Énée s'appropria ces documents, sans concevoir le moindre doute sur leur valeur [2]. On ne devrait voir en lui qu'un vulgaire copiste, n'étaient quelques additions que l'on rencontre dans son livre. Théodulphe avait emprunté à Vigile de Thapse sept textes; son disciple se procura le livre de l'évêque africain, le lut attentivement et en tira dix-huit extraits qu'il mit, lui aussi, sous le nom de saint Athanase [3]. Il lut également quelques écrits d'Alcuin — le *De processione Sancti Spiritus* semble lui avoir été inconnu — et il en obtint dix témoignages [4]. Grâce à ces textes supplémentaires, le *Liber adversus Graecos* se présente à nous comme une édition augmentée du recueil de Théodulphe.

Ratramne [5], lui aussi, connaissait le travail de Théodulphe. Mais il connaissait également le travail d'Alcuin. Ce dernier lui fournit les textes de Gennade et de Fauste de Riez (pseudo-Paschasius). Au premier il emprunta les extraits de saint Ambroise, de Didyme, de saint Augustin, du pape saint Grégoire et de Vigile de Thapse (pseudo-Athanase). A ces données il ajouta le résultat de ses recherches personnelles : résultat très modeste qui se réduisait à des citations sans portée d'un dis-

1. *Liber adversus Graecos*, M. 121. 683.
2. Voir : *Ibid.*, 46 et 49, M. 121. 709 et 710.
3. *Ibid.*, 1 à 18, p. 689 à 701.
4. *Ibid.*, 79 à 89, p. 718 à 720. Il cite aussi d'Isidore un texte de plus que Théodulphe.
5. *Contra Graecorum opposita*, liber secundus, M. 121. 243 et suiv.

cours de saint Grégoire de Nazianze, et à deux textes apocryphes mis par erreur sur le compte de saint Augustin et de saint Athanase. Du reste Ratramne ne tenait pas à être complet. A la quantité des pièces à conviction il préféra la qualité. Il négligea un bon nombre de textes qu'il lisait dans Théodulphe, et il ne recueillit que les plus importants. Seulement ceux-là, il les expliqua et les éclaira par un copieux commentaire. Au lieu de rapporter d'un seul trait les documents, il les découpa par petites tranches, à la suite de chacune desquelles il adjoignit une glose. C'est par là qu'il se distingue de Théodulphe et d'Énée qui se bornent à dresser des listes de textes et s'interdisent toute réflexion personnelle.

Saint Anselme ne prit pas la peine d'interroger la Tradition. Crut-il que ce moyen de conviction était superflu? Ce qui est certain, c'est que son *De processione Spiritus Sancti* ne contient que de la dialectique avec quelques textes scripturaires. Saint Thomas procède autrement dans le *Contra errores Graecorum* où, comme on sait, il explique ou utilise nombre de textes des Pères grecs tels qu'il les trouvait dans un recueil que le Pape Urbain IV lui avait donné à examiner. C'est dire que la théologie rationnelle n'y a aucun rôle à remplir; l'Écriture n'intervient qu'au second plan; le premier rang est aux témoignages patristiques[1]. Les théologiens de l'époque carolingienne, dont nous venons de résumer les écrits, ne connaissaient guère que le monde latin. Saint Augustin, saint Ambroise, le pape saint Grégoire, saint Fulgence, saint Isidore, Vigile de Thapse, étaient leurs témoins préférés. Quant à la théologie orientale relative au Saint-Esprit, ils ne la connaissaient que par un texte de saint Cyrille d'Alexandrie, un discours de saint Grégoire de Nazianze et quelques extraits de Didyme. Saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Épiphane, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, apparurent pour la première fois dans le *Contra errores Graecorum* et fournirent une foule de textes, dans lesquels la procession du Saint-Esprit *ex utroque* était hautement proclamée. Quoi de

1. *Contra errores Graecorum*, ch. XXXII. Ce chapitre qui est très vaste, ne contient malheureusement pas de subdivisions numérotées.

plus net que ce passage du *Contra Eunomium* de saint Basile : « Le Saint-Esprit tient l'existence du Fils » ? Ou que cette prière mise par saint Athanase dans la bouche du Sauveur : « Comme tu m'as engendré Dieu parfait et que tu m'as fait prendre un homme parfait, donne-leur aussi le parfait Saint-Esprit qui sort de toi et de mon essence » ? Malheureusement la bonne foi de saint Thomas avait, presque partout, été surprise. Ne parlons pas pour le moment du texte de saint Basile que nous retrouverons bientôt. Les attestations du *Filioque* attribuées à saint Athanase étaient apocryphes. Or ces attestations, qui reparaissaient à chaque ligne, formaient comme la trame de l'argumentation patristique du *Contra errores Graecorum*. Apocryphes également étaient les témoignages empruntés à saint Grégoire de Nazianze et plusieurs de ceux que saint Épiphane était censé fournir. Toutefois, on doit le reconnaître, au milieu de toutes ces pièces fabriquées, qui cherchent à nous tromper comme elles ont trompé le Docteur angélique, apparaissent çà et là des documents véridiques. Témoin ce passage de l'*Ancorat* de saint Épiphane : « Le Saint-Esprit n'est pas étranger au Père et au Fils. Il a au contraire la même substance et la même divinité. Il vient du Père et du Fils ; il est avec le Père et le Fils. » Témoin encore cet endroit des *Thesauri* de saint Cyrille : « Le Saint-Esprit, quand il vient en nous, nous rend semblables à Dieu, car il procède du Père et du Fils. » En somme, malgré les erreurs qui le déparent, le *Contra errores Graecorum* a enrichi de quelques nouveaux textes la théologie patristique du *Filioque*.

Dans les dernières années du douzième siècle avait paru un livre que saint Thomas ne semble pas avoir connu, mais dont la lecture lui eût été profitable. Italien de naissance, Hugues Éthérien passa plusieurs années à la cour de Constantinople. Cette circonstance lui permit de se renseigner, plus exactement qu'on ne pouvait le faire ordinairement, sur la polémique du *Filioque* et sur les moyens de la clore. Invité par l'empereur Manuel à exposer les preuves de la croyance latine, il se mit à l'œuvre et rédigea, dans un style obscur et rocailleux, une longue dissertation qu'il dédia ensuite au pape Alexan-

dre III[1]. Le *De Haeresibus Graecorum* fait une large place à la dialectique, et par là il se rapproche du livre de saint Anselme. Ce qui le distingue de tous les écrits, auxquels avait donné lieu jusque-là le problème de la procession du Saint-Esprit, c'est une connaissance précise des objections formulées par les théologiens grecs, et une lecture des Pères de l'Église orientale dont on n'avait pas encore d'exemple. On y trouve le texte où Théodoret accuse saint Cyrille d'Alexandrie de faire dériver le Saint-Esprit du Fils aussi bien que du Père; et on y voit la réponse de saint Cyrille à ce premier adversaire du *Filioque*[2]. On y apprend ce que les plus récents disciples de Photius, Théophylacte et Nicétas, reprochent à la doctrine des Latins [3]; et on y lit les témoignages des principaux Pères grecs favorables à cette doctrine. Saint Basile nous présente le texte du *Contra Eunomium* qui va bientôt devenir si célèbre : « L'Esprit tient l'être du Fils et il reçoit de lui ce qu'il nous annonce[4]. » Saint Épiphane nous rappelle qu'il a écrit dans l'*Ancorat :* « L'Esprit à qui Ananie et Saphire mentirent est Dieu, car il vient du Père et du Fils... L'Esprit est Dieu : il est l'Esprit du Père et l'Esprit du Christ... Il est au milieu du Père et du Fils; il sort du Père et du Fils... Dirons-nous qu'il y a deux Fils?... Non, Dieu dit que le Fils sort de lui et que le Saint-Esprit sort des deux... Le Saint-Esprit est un esprit; il est la troisième lumière issue du Père et du Fils [5]. » Saint Athanase atteste qu'il a dit dans sa *Lettre à Sérapion :* « L'Esprit soutient avec le Fils le même rapport que celui-ci soutient avec le Père [6]. » Saint Cyrille nous met sous les yeux les passages de la *Lettre à Nestorius,* du *De adoratione* et du *Commentaire sur Joël,* où il enseigne si nettement la procession *ex utroque* [7]. Tous ces textes, sauf le premier, ne soulèvent aucune contestation au point de vue

1. *De haeresibus Graecorum,* M. 202. 227 et suiv. Voir la préface, p. 232 et suiv., et la dédicace au pape, p. 227.
2. *Ibid.,* 2. 15, p. 316 et 317.
3. *Ibid.,* 1. 8 et 13, p. 244 et 255; 3. 19, p. 388.
4. *Ibid.,* 2. 18, p. 328; 3. 13, p. 366.
5. *Ibid.,* 3. 21, p. 394.
6. *Ibid.,* 3. 14, p. 368.
7. *Ibid.,* 2. 15 et 3. 21, p. 316 et 394.

de leur provenance. Bien que venu quatre-vingts ans avant saint Thomas, Hugues Ethérien le dépasse par l'étendue et la sûreté de ses informations. Le livre du docteur angélique, qui ne pouvait être utilisé qu'avec les plus extrêmes précautions, fut négligé par la postérité. Le travail de Hugues fut au contraire étudié par les Grecs eux-mêmes [1], et servit de point de départ à de plus amples recherches. Il forme un anneau distinct dans la longue chaîne de la théologie positive.

Les diverses tentatives qui furent faites, dans le cours du treizième et du quatorzième siècles, pour réunir l'Église grecque à l'Église latine, fixèrent l'attention sur le problème du *Filioque*. Plusieurs Grecs, entre autres Nicéphore Blemmide [2], Jean Beccus [3] et Manuel Calecas [4] essayèrent de réconcilier leurs compatriotes avec la croyance latine. Ils signalèrent dans les Pères grecs de nouveaux textes, qui attribuaient au Fils une part dans la procession du Saint-Esprit. Saint Cyrille notamment leur fournit plusieurs témoignages, qui avaient échappé à l'attention de Hugues Éthérien. Comme les Grecs prétendaient que, là où le Saint-Esprit paraissait être rattaché au Fils, il était question, non de cette divine personne elle-même, mais seulement de ses dons, Beccus s'efforça de renverser cette objection et il cita plusieurs textes de saint Jean Chrysostome qui la réfutaient [5]. Il s'occupa également de l'expression « du Père par le Fils » à laquelle les Pères orientaux avaient eu souvent recours pour exprimer la procession du Saint-Esprit. Cette formule semblait faire du Fils un simple canal que l'Esprit traversait sans rien lui emprunter. Beccus établit que les deux prépositions « de » et « par » avaient le même sens, avec cette différence que « de » convenait mieux à la première personne qui était la source des autres, et « par » à la seconde qui avait sa source dans la première [6]. Quant à Calecas, il s'occupa lui aussi, de la susdite formule. Comme

1. Voir la notice de Fabricius, M. 202. 167.
2. *De processione Spiritus Sancti*, M. 142. 533.
3. *De processione Spiritus Sancti*, M. 141. 157.
4. *Contra Graecorum errores*, M. 152. 11.
5. *De processione Spiritus Sancti*, II. 1, M. 141. 237.
6. *De unione Ecclesiarum*, 20, M. 141. 60.

Beccus, il identifia, à une nuance près, la préposition « de » avec la préposition « par ». Et il appliqua cette solution au texte suivant de saint Jean Damascène : « Nous disons que l'Esprit vient du Père et qu'il est l'Esprit du Père. Mais nous ne disons pas qu'il vient du Fils, nous disons seulement qu'il est l'Esprit du Fils.[1] » Calecas fit observer que le saint docteur de Damas avait réservé la préposition « de » au Père uniquement parce que le Père est la première personne. Il ajouta du reste que l'auteur du *De fide orthodoxa* n'avait pas refusé absolument d'employer l'expression « vient du Fils », mais qu'il l'avait simplement déclarée contraire à l'usage : « nous ne disons pas ». Calecas s'attacha de plus à relever vigoureusement une autre objection qui, celle-là, concernait l'endroit du *Contra Eunomium* de saint Basile dont il a été question plus haut. Les théologiens de Constantinople rejetaient ce texte comme une interpolation ; Calecas répliqua que l'interpolation était de leur côté et que les manuscrits du *Contra Eunomium*, auxquels se référaient les Latins, présentaient l'œuvre de saint Basile telle qu'elle était sortie des mains du docteur de Césarée[2].

Blemmide, Beccus, Calecas, nous l'avons dit, étaient Grecs. La doctrine du *Filioque* avait donc quelques partisans à Constantinople. Mais combien rares ! La masse du clergé restait obstinément attachée aux idées de Photius. Et quand, au début du quinzième siècle, eut lieu la tentative suprême de réconciliation, le problème de la procession du Saint-Esprit fut comme l'arène où furent livrées les grandes joutes oratoires. Les huit dernières séances du concile de Florence — la plupart des autres avaient été absorbées par la particule *Filioque* — furent consacrées à chercher l'origine de la troisième personne de la Trinité. Deux orateurs occupèrent à eux seuls la tribune : Marc d'Éphèse du côté des Grecs, et le théologien Jean du côté des Latins. La bataille fut engagée presque exclusivement autour des noms de saint Épiphane, de saint Basile et de saint Cyrille d'Alexandrie. Marc s'efforça d'arracher ces trois grands

1. *Contra Graecorum errores*, 3, M. 152. 159.
2. *Ibid.*, 1, p. 57.

docteurs à Rome, qui les présentait comme ses plus fermes appuis.

Il rappela que l'illustre évêque d'Alexandrie avait précédemment été accusé par Théodoret de rattacher au Fils la procession du Saint-Esprit. « Or, ajouta-t-il, Cyrille écrivit à l'évêque Évopte que Théodoret l'avait calomnié... Il pensait donc comme l'évêque de Cyr et non comme ce dernier lui reprochait de penser. D'ailleurs, voici ce qu'il écrivit dans son *Apologie* : Bien que le Saint-Esprit procède du Père, il n'est pas étranger au Fils, car il a tout avec le Père... » Et quand il écrivit à Jean d'Antioche, il dit encore : « L'Esprit de Dieu et du Père, qui procède du Père, n'est pas étranger au Fils au point de vue de l'essence... Aussi quand Théodoret reçut cette lettre, il écrivit à Jean d'Antioche que Cyrille... faisait dériver l'Esprit du Père et non du Fils, mais qu'il l'appelait l'Esprit propre du Fils. » Après avoir rapporté cet incident, Marc cita un passage du *Commentaire sur saint Luc*, où on lisait que le Saint-Esprit est consubstantiel au Fils, mais qu'il procède du Père. Tel fut son plaidoyer au sujet de saint Cyrille [1].

Il crut pouvoir appeler saint Basile trois fois à venir témoigner en sa faveur. Le grand docteur de Césarée n'avait-il pas dit, au cinquième livre *Adversus Eunomium*, en parlant du Père : « Dieu engendre, non pas sans doute comme un homme, mais enfin il engendre... il émet aussi l'Esprit... car l'Esprit procède de lui et *pas d'ailleurs* [2] »? N'avait-il pas dit également dans le *De Spiritu Sancto* : « L'Esprit est appelé l'Esprit du Christ parce qu'il lui est consubstantiel [3] »? Enfin n'avait-il pas écrit, dans une *Lettre à son frère Grégoire* : « L'Esprit dépend du Fils dont il n'est jamais séparé, mais il tient son existence du Père dont il procède... Le Fils fait connaître l'Esprit qui procède du Père » [4] ? A mesure qu'il citait ces textes, Marc en faisait le commentaire. Il montrait que l'expression « pas d'ailleurs » réservait exclusivement au Père

---

1. *Sess.* 23, HARDUIN, *Acta conciliorum*, 10. 296.
2. *Sess.* 18, HARD. 10. 200 à 206.
3. *Sess.* 23, HARD. 10. 292.
4. *Sess.* 20, HARD. 10. 233.

la production du Saint-Esprit. Il faisait observer que, si saint Basile avait cru au *Filioque*, il ne se serait pas borné à dire, dans le *De Spiritu Sancto*, que l'Esprit est consubstantiel au Fils. Et à ce propos il rapportait un passage de l'homélie *Contre Sabellius, Arius et Eunomius* où se trouvait un tour de phrase analogue [1]. Quant à la *Lettre à Grégoire*, il y voyait la négation claire et nette de la croyance chère aux Latins.

Mais ici une grave objection se présenta devant Marc. Au début du troisième livre *Adversus Eunomium*, on lisait que l'Esprit tient l'être du Fils. Ce texte que Hugues Éthérien, saint Thomas, Beccus et Calecas avaient cité, n'était-il pas l'expression même du *Filioque*, et ne suffisait-il pas à contrebalancer les passages plus ou moins obscurs qu'on vient de voir? L'intrépide évêque d'Éphèse entreprit de démolir cette forteresse des Latins. « Cette phrase, dit-il, se trouve dans quatre ou cinq manuscrits de Constantinople, mais il y en a mille qui ne l'ont pas. Or ces manuscrits, qui ont pour eux le nombre, ont aussi l'antiquité. Eux seuls méritent notre confiance. Et l'on doit admettre que les défenseurs du *Filioque*, comme ils ont interpolé le symbole en y insérant la célèbre particule, ont aussi interpolé le livre de saint Basile, en y ajoutant une phrase qui répugne au contexte. Et d'abord examinez le manuscrit que je tiens à la main et qui n'a pas la phrase en question! Voyez comme il est vieux [2]! » Quand il eut exhibé devant toute l'assemblée son vieux manuscrit, Marc se mit à étudier le contexte de la fameuse phrase, où le Fils était présenté comme donnant l'existence au Saint-Esprit. Le but de saint Basile, dans cet endroit, était de réfuter l'objection suivante d'Eunomius : « Fidèles à la doctrine des saints, qui nous ont appris que le Paraclet est le troisième selon l'ordre et la dignité, nous croyons qu'il est aussi le troisième par la nature. » L'évêque de Césarée, après avoir mis son adversaire au défi de nommer un seul saint qui eût donné à l'Esprit le troisième rang, ajoutait : « Mais j'accorde qu'il est le troisième par le rang. S'ensuit-il qu'il est le troisième par la nature?

1. *Sess.* 23, Hard. 10, 292.
2. *Sess.* 20, Hard. 10. 227.

Certes la foi ne nous interdit peut-être pas de mettre l'Esprit après le Fils au point de vue de la dignité. Mais qu'il ait une troisième nature, c'est ce que ni l'Écriture ni la raison ne nous apprennent. » Marc fit observer à l'assemblée que l'illustre docteur reprochait d'abord à Eunomius de subordonner la dignité du Saint-Esprit à celle du Fils, et que, s'il abandonnait ensuite ce point, c'était sans rien accorder. Puis il ajouta : « Si saint Basile avait dit que le Saint-Esprit tient son être du Fils, n'aurait-il pas fourni lui-même la preuve du fait qu'il venait de nier ? La phrase en question ne répond donc ni au contexte, ni au but de Basile [1]. »

Marc tenait au patronage de saint Épiphane, non moins qu'à celui de saint Basile et de saint Cyrille. Mais les textes de ce docteur étaient plutôt défavorables, et, pour les attirer à lui, Marc dut se livrer à des exercices d'exégèse. Il expliqua donc que l'auteur de l'*Ancorat* attribuait au Fils, non pas l'existence elle-même du Saint-Esprit, mais seulement son envoi dans le cœur des fidèles [2].

Les textes de saint Épiphane qui embarrassaient l'évêque d'Éphèse servaient au contraire merveilleusement son adversaire. Ce fut par eux que le théologien Jean commença sa défense. Il présenta aux Pères du concile les passages suivants de l'*Ancorat* : « Le Fils est issu du Père ; le Saint-Esprit est issu des deux... Comme personne n'a vu le Père, si ce n'est le Fils, et que personne n'a vu le Fils, si ce n'est le Père ; de même j'ose dire que personne n'a connu le Saint-Esprit, si ce n'est le Père et le Fils de qui l'Esprit reçoit et procède. Personne non plus n'a connu le Père et le Fils, si ce n'est le Saint-Esprit... qui enseigne tout, qui vient du Père et du Fils... [3] » Marc épilogua sur telle et telle expression, pour arriver à rattacher l'existence du Saint-Esprit au Père à l'exclusion du Fils [4]. Mais Jean lui montra que le docteur de Salamine donnait à la seconde personne de la Trinité exactement le même rôle qu'à la première, dans l'œuvre de la procession de l'Esprit. L'évêque d'Éphèse fut

1. *Sess.* 20, Hard. 10, 232.
2. *Sess.* 18, Hard. 10, 196 et 200.
3. *Sess.* 18, Hard. 10, 193.
4. Voir surtout : Hard., p. 205.

réduit à dire que saint Épiphane, en désignant le Père et le Fils comme les deux sources du Paraclet, avait eu en vue, non les personnes elles-mêmes, mais la substance divine commune à ces personnes [1].

Après avoir fait appel à saint Épiphane, Jean s'arrêta sur saint Basile. L'endroit du cinquième livre *Adversus Eunomium*, où le Saint-Esprit est présenté comme sortant du Père et *non d'ailleurs*, créait une sérieuse difficulté. Le représentant des Latins se tira d'affaire en expliquant que la formule « non d'ailleurs » était destinée à réserver la production de la troisième personne, non pas à la *personne* du Père, mais à la *substance divine* [2]. Cette interprétation suggéra à Marc un argument *ad hominem* qu'il formula dans les termes suivants : « Tu prétends que l'expression « du Père » ne désigne pas nécessairement la première hypostase, mais simplement la nature divine... Donc, d'après toi, quand nous lisons que l'Esprit procède du Père et du Fils, ou des deux, nous ne sommes pas tenus de rattacher la procession du Saint-Esprit aux deux premières hypostases; il nous suffit de l'attribuer à la substance divine [3]. » Mais Jean, sans se laisser émouvoir par cette riposte, maintient son assertion.

Le fameux texte du troisième livre *Adversus Eunomium* le préoccupa davantage. Marc affirmait que la phrase : « L'Esprit tient son être du Fils » était une addition apocryphe : Jean entreprit d'en établir l'authenticité. « Le manuscrit que j'ai dans les mains, dit-il, a été apporté par Nicolas de Cusa. Il est en parchemin et non en papier : il a donc plus de 600 ans, et, par conséquent, il est antérieur au schisme. Il ne contient aucune trace de retouche; preuve que la phrase en question qui s'y trouve n'est pas le fruit d'une interpolation [4]. » Ce fut là son pre-

---

1. Hard. 10, p. 207 : « καὶ ὁ μέγας Επιφάνιος λέγων, ἐξ ἀμφοῖν, ἐκ πατρὸς καὶ υἱου, οὐκ ἐξ ἀνάγκης βούλεται δηλοῦν ἐκ τῶν ἀυτων ὑποστάσεων, ἀλλ' ἐκ τῆς οὐσίας ἀυτῶν. »

2. *Sess.* 18, Hard. 10, 205 : «... μέχρι τουδε ἔχομενου φανερως ὅτι τὸ, οὐχ ἑτέρωθεν οὕτω νοεῖται ὥστε μὴ ἐξ ἑτέρας οὐσίας. » — Voir encore : *Sess.* 19, Hard. :p. 209 » : ἐγὼ δὲ ἀπεκρινάμην ὅτι τὸ οὐχ ἑτέρωθεν οὕτω νοεῖται, τουτέστιν ἀπὸ οὐδεμιᾶς οὐσίας ἢ τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας. »

3. *Sess.* 19, Hard. 10, p. 212.

4. *Sess.* 20, Hard. 10. 228.

mier argument ; ce ne fut pas le seul. Quand il eut mis en pleine lumière l'antiquité de son manuscrit, Jean servit aux Grecs une série de faux commis par leurs compatriotes. Il leur prouva par des attestations irrécusables que, de tout temps, les Orientaux avaient interpolé sans scrupule les pièces les plus importantes. Ces précédents lui parurent constituer une présomption grave contre les Grecs. Jean les accusa de s'être débarrassés d'une phrase gênante en la supprimant des manuscrits de saint Basile [1]. Marc essaya de répliquer que la falsification des documents n'était pas un monopole des Grecs et que le pape Zosime avait, lui aussi, mis sur le compte du concile de Nicée des canons apocryphes [2] ; mais Jean justifia le pape et prouva qu'il n'avait point fait œuvre de faussaire [3]. Il revint ensuite à la phrase contestée. Marc l'avait rejetée parce qu'elle lui semblait contredire le but de saint Basile qui était de jeter la suspicion sur cette manière de parler : « Le Paraclet est le troisième selon l'ordre et la dignité ». Jean, sans s'arrêter à relever cette objection, souligna la particule « peut-être » qui était dans le manuscrit de son adversaire. Il s'efforça de montrer qu'une pareille formule dubitative était indigne d'un docteur comme saint Basile qui, assurément, n'avait pas pu asseoir ses preuves sur des conjectures. Il conclut que le manuscrit de Marc avait été interpolé et que la pensée exacte du docteur de Césarée devait être cherchée dans les manuscrits des Latins [4]. En terminant, il apporta un extrait d'une homélie de saint Basile où, en dépit des protestations de Marc, il retrouva la doctrine du *Filioque* [5].

Restait à discuter les textes de saint Cyrille allégués par

---

1. *Sess.*, p. 228, 229.

2. *Ibid.*, p. 229 : Il s'agit des canons de Sardique que Rome attribua pendant longtemps au concile de Nicée. Voir Tillemont, *Matériaux pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 13. p. 776-783 et 1036.

3. *Sess.* 20, Hard. 10. 236. Les considérations que Jean fait valoir appelleraient des réserves dont l'exposé serait ici déplacé. Bornons-nous à constater que Rome était dans la bonne foi en confondant les canons de Sardique avec ceux de Nicée.

4. *Sess.* 21, Hard. 10. 256.

5. *Ibid.* p. 253 ; Sess. 21, Hard. p. 263, 265. Voici le texte cité par Jean : οὐδὲ γάρ τινα παρὰ τοῦ πνεῦματος λαμβάνομεν ὥσπερ παρὰ τοῦ υἱοῦ τὸ πνευμα.

l'archevêque d'Éphèse. Mais Jean ne vit sans doute rien à répondre et il ne répondit rien à l'objection de son adversaire. Toutefois, pour faire contrepoids à la liste de Marc, il apporta une liste de témoignages patristiques qui attribuaient au Fils une part dans la procession du Saint-Esprit : c'était, à quelques nuances près, celle que nous avons rencontrée plusieurs fois; elle était faite avec les extraits de saint Épiphane, de saint Cyrille et de saint Athanase [1].

La discussion était close : vint le tour de l'éloquence. Dans un long discours [2], Bessarion démontra qu'aucun désaccord réel n'avait pu se produire entre les docteurs grecs et les docteurs latins; que, par conséquent, au lieu d'opposer leurs textes les uns aux autres, on devait les concilier les uns avec les autres; et que, dans cette œuvre de conciliation, on devait avoir soin d'interpréter et d'éclairer les expressions obscures par les expressions nettes et précises. « Or, ajouta-t-il, les docteurs orientaux disent que le Saint-Esprit procède du Père, ou encore du Père par le Fils. Les Occidentaux disent qu'il procède du Père et du Fils. Et l'on retrouve cette expression chez quelques Orientaux [3]... On doit reconnaître que ces derniers n'ont pas enseigné aussi clairement que les Occidentaux la procession *ex Filio*. Que faire? Évidemment nous devons attribuer aux Orientaux la doctrine que nous trouvons si nettement enseignée dans l'Église latine [4]. » Cette observation une fois faite, le grand orateur, utilisant les travaux de Beccus et de Calecas, montra que la formule chère aux Pères grecs « du Père par le Fils » était en somme l'équivalent de la formule latine « du Père et du Fils ». Et cette observation lui permit, comme à Calecas, de justifier l'endroit du *De fide orthodoxa* où saint Jean Damascène refusait de dire que le Saint-Esprit vient du Fils [5]. D'ailleurs il signala tous les textes de saint Cyrille et de saint Épiphane où le tour de phrase était exactement celui des Latins [6].

---

1. *Sess.* 25, Hard. 10. 309, 312.
2. *Bessarionis oratio dogmatica*, 3, Hard. 10, 329 et suiv.
3. *Ibid.*, 3, p. 329.
4. *Ibid.*, 4, p. 332.
5. *Ibid.*, 6. Hard., p. 349 : δι' υἱοῦ τοίνυν αὐτὸ ἐκπορεύεσθαι λέγων, δι' υἱοῦ αὐτὸ λέγει τὴν ὕπαρξιν ἔχειν.
6. *Ibid.*, 7, p. 355 et suiv.

On sait que le concile de Florence réalisa, au moins pour un instant, les espérances que l'on fondait sur lui. On put croire, pendant quelque temps, que la paix était faite et que l'Église grecque était enfin revenue à l'Église latine. Seul, l'archevêque d'Éphèse refusa obstinément d'entrer dans la voie des concessions. Pendant que ses collègues souscrivaient le *Filioque*. Marc rédigeait une protestation. Bientôt parurent une *Profession de foi*[1] et une *Lettre à tous les orthodoxes*[2] où, aux spéculations métaphysiques, s'associaient divers textes que nous connaissons pour rejeter le *Filioque*. Immédiatement Grégoire le Protosyncelle[3] et l'évêque de Méthone, Joseph[4], prirent la plume pour réfuter l'irréductible polémiste. Mais tout avait été dit. Le Protosyncelle et l'évêque de Méthone se bornèrent à transcrire les listes de textes patristiques que l'on se transmettait depuis Hugues Éthérien ou, tout au moins, depuis Beccus, et à reproduire le plaidoyer de Calecas en faveur de saint Jean Damascène. Dans leurs réponses, la part de l'inédit se borna à peu près à des épisodes plus ou moins curieux. Par exemple, l'évêque de Méthone raconta l'aventure de cet archiviste qui, chargé d'effacer d'un manuscrit de saint Basile le célèbre passage auquel le théologien Jean aimait à faire appel, effaça par mégarde le passage d'à côté[5].

II. *La théologie didactique de la Trinité.*

Abélard rassembla dans la *Theologia christiana* un grand nombre de témoignages patristiques relatifs au dogme de la Trinité[6]. Ces témoignages empruntés, pour la plupart, au *De Trinitate* de saint Augustin, contenaient plutôt des spéculations sur les rapports des personnes divines entre elles que l'attestation de l'existence de ces trois personnes. Nous les

1. Dans Migne, *Patr. gr.* 160. 111.
2. *Ibid.*, 1092.
3. *Apologia adv. Marci epistolam.*, Hard., 10. 602.
4. *Responsio ad libellum Marci Ephesii*, Hard. 10. 550.
5. *Ibid.*, Hard., p. 567.
6. *Theologia christiana*, 3, M. 178. 1230 et suiv. Voir aussi : *Introductio*, l. 6. 8 et suiv., p. 987 et suiv.

retrouvons dans les traités de Hugues de Saint-Victor[1] et de Pierre Lombard[2]. Puis on les négligea. A partir du treizième siècle, le symbole de saint Athanase fut à peu près la seule autorité patristique invoquée en faveur du mystère de la Trinité : « Athanase a dit dans le symbole : autre est la personne du Père, autre celle du Fils... On lit dans le symbole d'Athanase que, dans la Trinité, il n'y a point de *prius* ni de *posterius* ». C'est ainsi que Durand établit la distinction et l'égalité des personnes divines[3]. Et les formules de ce genre se présentent à nous assez fréquemment[4]. On fit aussi quelquefois appel au *De Fide ad Petrum*[5], qu'on attribuait à saint Augustin. Les autres références qu'une lecture attentive rencontre sont rares et sans portée.

La longue enquête patristique à laquelle avait donné lieu, depuis le neuvième siècle, la question du *Filioque* fut utilisée par Abélard. On trouve dans l'*Introductio* et dans la *Theologia christiana* une liste de textes favorables à la procession *ab utroque*[6]. Cette liste, empruntée aux travaux des théologiens de l'époque carolingienne, reparaît dans l'*Epitome*[7], dans la *Summa sententiarum* de Hugues[8] et dans les *Sentences* de Pierre Lombard[9]. Puis il ne reste plus d'elle que le texte tiré du symbole *Quicumque*. Les grands scolastiques prouvèrent, par l'autorité de saint Athanase, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, et ce fut tout[10]. Ou, s'ils consentirent à descendre sur le terrain de l'érudition, ce fut simplement pour répondre à quelques objections des Grecs. Saint Thomas, par exemple, expliqua que le *Filioque* ne figurait pas dans les symboles des cinq premiers siècles parce que ce point n'était alors attaqué par personne. Il ajouta que la procession *ab*

---

1. *Summa Sent.*, 1. 7 à 11, M. 176. 53 à 61.
2. *Sentent.*, 1. dist. 5 à 7.
3. *In Sent.* 1., d. 9. qu. 1 et 2.
4. Voir : *Summa theologica*, 1. qu. 30, 1 et 2; 31. 1.
5. *Summa theologica*, 1. qu. 31. 2.
6. *Introductio*, 2. 15, M. 178. 1077 ; *Theologia*, 4, p. 1303.
7. *Epitome*, 17, M, 178. 1719.
8. *Summa Sent.*, 1. 6, M. 176. 52.
9. *Sent.*, 1. d. 11. 5.
10. *Summa theologica*, 1. qu. 36. 2.

utroque avait été rejetée par le nestorien Théodoret et, à sa suite, par saint Jean Damascène dont quelques-uns néanmoins croyaient pouvoir sauver l'orthodoxie [1]. Duns Scot fit, dans le même ordre d'idées, des observations qui méritent d'être relevées. « Si le conflit, dit-il, qui existe entre les Grecs et nous, était aussi réel qu'apparent, il s'ensuivrait que l'un des deux partis est tombé dans l'hérésie. Mais qui osera taxer d'hérésie saint Jean Damascène, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille et les autres docteurs grecs? De même, qui oserait ranger parmi les hérétiques saint Jérôme, saint Ambroise, saint Hilaire, saint Augustin et les autres docteurs latins [2]? » La conclusion de Duns Scot fut que la controverse du *Filioque* roulait plus sur les mots que sur les choses.

---

1. *Summa theol.*, 1. qu. 36. 2 ad 3.
2. *In Sent.* 1. d. 11. 2.

CHAPITRE II

L'INCARNATION.

I. *La controverse adoptianiste.*

« Conformément à la doctrine des vénérables Pères : Hilaire, Ambroise, Augustin, Jérôme, Fulgence, Isidore, Eugène, Ildefonse, Julien, et de tous les écrivains orthodoxes, nous croyons que le Fils de Dieu, engendré éternellement du Père... est Fils, non par adoption, mais par nature... mais que celui qui a été fait de la femme, qui a été fait sous la loi, est Fils de Dieu par adoption et non par nature. » Ainsi s'exprimaient Félix et Élipand dans leur *Lettre aux évêques des Gaules* [1]. A l'appui de leur assertion, ils citaient des textes empruntés aux docteurs dont on vient de lire les noms. Ces textes parlaient en effet d'adoption et de fils ou d'homme adopté. Quelle était leur portée ? Nous l'apprendrons bientôt. Bornons-nous à noter ici que les attestations de saint Eugène, de saint Ildefonse et de saint Julien étaient tirées de la liturgie mozarabe à laquelle ces vénérables évêques avaient collaboré.

Quand Adrien écrivit sa *Lettre aux évêques d'Espagne* [2], il ne connaissait pas les références patristiques invoquées par Félix et Elipand : il ne put donc en entreprendre la réfutation. En revanche, il interrogea la Tradition et lui demanda des armes pour combattre la thèse adoptianiste. Celle-ci lui apprit que saint Grégoire de Nazianze avait écrit dans la *Lettre à Clédo-*

1. *Epist. ad episcopos Galliae*, 2, M. 101. 1322.
2. *Epistola Adriani papae episcopis per universam Spaniam commorantibus,* M. 98. 377.

nius : « Quiconque distingue deux fils, l'un ayant Dieu pour Père, l'autre ayant Marie pour mère... n'est plus l'héritier du ciel promis aux vrais croyants. Bien qu'il y ait, en effet, deux natures, celle de Dieu et celle de l'homme, il n'y a pas deux fils. » Elle lui apprit que, dans le *De Incarnatione Verbi*, saint Athanase avait tenu un langage analogue. Elle lui apprit également que saint Jean Chrysostome et saint Léon avaient présenté le Sauveur comme l'auteur de notre adoption, d'où une inférence légitime autorisait à conclure que le Sauveur n'avait pas eu besoin d'être adopté par Dieu. Elle lui apprit enfin que saint Augustin avait fait, dans ses *Tractatus super Joannis Evangelium*, plusieurs déclarations nettement opposées à la thèse des évêques espagnols, notamment les suivantes : « Celui-là devait baptiser qui était le Fils unique de Dieu et non fils adoptif. Les fils adoptifs sont les ministres du Fils unique... Le Père aime son Fils, mais comme un père aime son fils, et non comme un maître aime son serviteur. Il l'aime comme son Fils unique, et non comme un fils adoptif [1]. »

Adrien avait opposé aux adoptianistes l'autorité de la Tradition. Restait à contrôler les attestations que les Espagnols alléguaient en leur faveur. Ce fut l'œuvre du concile de Francfort. Les évêques francs examinèrent le recueil patristique composé par Félix et Élipand. Ce qui les frappa tout d'abord, ce fut l'absence de toute indication sur la provenance des textes. Ce fait suffit, à lui seul, à éveiller leur défiance [2]. En poursuivant leur lecture, ils remarquèrent que les citations de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Augustin étaient prises à contresens, et que la liturgie mozarabe était le seul monument ecclésiastique qui favorisât la thèse adoptianiste. Ils consignèrent leurs observations dans l'*Epistola synodica* qu'ils envoyèrent aux évêques d'Espagne. Ils insistèrent surtout sur le texte de saint Augustin et sur les formules de la liturgie espagnole. « C'est en parlant de nous, dirent-ils, que le docteur d'Hippone emploie l'expression *homo adoptatus*,

1. *Epist. Adriani*, p. 379-380. Le texte de saint Augustin est tiré de : *In Jo.* tr. 7. 4.

2. *Epist. synodica*, 3, M. 101, 1332 : « Tacuistis nomina librorum et numerorum capitulorum ut difficilius error vester investigaretur ».

et non en parlant du Christ qu'il appelle au contraire *unicus natus*. L'auteur de votre lettre a donc faussé la pensée du saint docteur en appliquant le « homo adoptatus » à l'humanité du Sauveur[1]... Vous nous dites que vos prédécesseurs Eugène, Ildefonse, Julien... ont laissé des textes liturgiques où l'on trouve : *Qui per adoptivi hominis passionem... Salvator noster per adoptionem carnis*... Vous feriez mieux de croire Dieu le Père quand il appelle le Sauveur « son propre Fils », que de croire votre Ildefonse qui vous a composé des offices liturgiques inconnus à la sainte Église. Sachez que, si votre Ildefonse appelle le Christ « homme adoptif », notre Grégoire, pontife de Rome, l'appelle toujours « Fils unique », témoin les oraisons de la seconde férie après les Rameaux... de la quatrième férie de la même semaine... de l'Ascension... de la Sainte-Croix... Dans toutes ces oraisons il donne le titre de « Fils unique » à celui qui nous a rachetés[2] ».

Paulin d'Aquilée[3] et Alcuin[4], ce dernier notamment, donnèrent une place considérable à la démonstration patristique de l'unité du Christ. Ils recueillirent dans les œuvres de saint Hilaire, de saint Augustin, de saint Cyrille, de saint Léon, du pape saint Grégoire, d'autres encore, de nombreux textes destinés à réfuter la distinction d'un fils propre et d'un fils adoptif dans le Verbe incarné. Mais le pape Adrien avait apporté les références les plus décisives et n'avait rien laissé d'important à glaner. La plupart des attestations que l'on rencontre dans les écrits de Paulin et d'Alcuin se bornent à proclamer l'unité de personne du Sauveur, et par conséquent elles n'atteignent pas, au moins directement, la thèse adoptianiste qui, on le sait, prétendait être soumise aux décisions des conciles du cinquième siècle. Il est donc inutile de les examiner en détail. Inutile aussi de nous arrêter auprès d'Agobard et de Paul Alvarez qui n'ont guère fait qu'utiliser les travaux de Paulin et d'Alcuin.

---

1. *Epist. synodica*, 6, p. 1333.
2. *Ibid.*, 7, p. 1334.
3. *Contra Felicem*, 3. 19 et suiv., M. 99. p. 452.
4. *Adversus haeresim Felicis*, 4 et suiv., M. 101. 89; *Adversus Elipand.*, 25 et suiv., M. 101. 261.

II. *La théologie didactique de l'Incarnation.*

Le côté patristique de l'Incarnation fut à peu près complètement sacrifié par la plupart des scolastiques du moyen âge. Parmi les rares docteurs qui firent exception à cette loi, deux surtout méritent d'être mentionnés : Pierre Lombard et saint Thomas. C'est à eux que l'on doit s'adresser, si l'on veut savoir dans quelle mesure les études christologiques des Pères furent utilisées avant le concile de Trente.

Le Maître des *Sentences* cita, pour expliquer l'union hypostatique, un bon nombre de textes empruntés à saint Augustin, à divers conciles d'Espagne, et surtout au *De Fide ad Petrum* que, selon l'usage de son temps, il attribua à l'évêque d'Hippone[1]. Ayant à traiter de la science humaine du Sauveur, il rapporta tout au long l'endroit du *Commentaire sur saint Luc*, où saint Ambroise n'avait pas craint de soumettre l'intellect créé de Jésus à la loi du progrès. Mais il déclara que l'évêque de Milan n'était pas à suivre sur ce point, et que l'on devait réduire à une question d'apparence ou de manifestation extérieure le progrès de la science humaine de l'Homme-Dieu[2]. Un texte de Bède, présenté sous le nom du pape saint Grégoire, lui servit à confirmer cette assertion[3]. Il prouva par plusieurs endroits de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Augustin et de Bède la réalité des souffrances du Christ et la présence dans son âme d'une volonté humaine[4]. Saint Hilaire avait, il est vrai, paru soustraire la nature humaine du Verbe incarné à l'empire de la souffrance. Mais Pierre, après avoir cité longuement l'endroit le plus suspect du *De Trinitate*,

1. *Sent.*, 3. d. 5. 1 et 2.

2. *Sent.*, 3. d. 13. 3 et 5. On lit au n. 5 : « *Aperte* enim videtur Ambrosius innuere quod secundum humanum sensum, Christus profecerit, et quod infantia ejus expers cognitionis fuerit, quod nec Ecclesia recipit nec praemissae auctoritates (les textes des autres docteurs) patiuntur sic intelligi. »

3. *Ibid.*, n. 2.

4. *Ibid.*, 3. d. 15 à 17. Dans dist. 17. 3, le texte attribué à saint Jérôme est de Bède. Dans dist. 15. 4, fin, apparaît un autre texte tiré d'une *Explanatio fidei* attribuée à saint Jérôme. Cette *Explanatio* est le *Libellus fidei* adressé par Pélage à Innocent Ier.

décida qu'il était susceptible d'un bon sens et que l'évêque de Poitiers n'était pas tombé dans le docétisme [1]. Arrivé au chapitre de la rédemption, il mit sous les yeux du lecteur, sans l'en prévenir toujours, plusieurs extraits de saint Augustin, qui montraient le Christ prenant le diable au piège et lui arrachant, selon les règles de la justice, les hommes dont il avait fait ses esclaves [2]. Enfin, attentif à s'abriter en toute occasion sous l'autorité des Pères, il apporta divers témoignages patristiques pour légitimer ou contrôler certaines formules scolastiques [3].

Pierre Lombard n'avait, pour ainsi dire, pas fait un seul pas dans le *De Incarnatione* sans s'appuyer sur les Pères : saint Thomas fut moins réservé. Il mena son enquête sur les multiples espèces de la science humaine du Christ, sans prendre un seul renseignement auprès de la Tradition. Quand il se mit à la recherche des motifs et des effets de la mort du Sauveur, il ne cita que deux textes de saint Augustin, tous deux d'importance secondaire [4]. En revanche, il résolut la question des convenances de la passion à l'aide de nombreux extraits inconnus à Pierre Lombard [5]. A l'exemple du Maître des *Sentences*, il présenta une démonstration patristique de l'union des deux

---

1. *Sent.*, 3. d. 15. 7 : « Audisti, lector, verba Hilarii quibus dolorem excludere videtur. Sed, si excussa sensus et impietatis habitudine praemissis diligenter intendas... dictorum rationem atque virtutem percipere utcumque poteris et intelligentiam arguere non attentabis. »

2. *Sent.*, 3. d. 19. 1 et 20. 1. Ce dernier paragraphe est composé à l'aide de saint Augustin (*De Trinit.*, 13. 13 à 18) qui n'est pas nommé une seule fois.

3. *Sent.*, 3. d. 5 à 7. Les références patristiques qui abondent dans ces trois distinctions sont destinées à trancher des questions subtiles auxquelles il est inutile de s'arrêter ici.

4. *Summa theol.*, 3. qu. 48. 3 et 49. 2. Ce dernier texte, qui étudie la rédemption dans ses rapports avec le diable, ne cadre pas avec la doctrine générale de la *Somme.*

5. *Summa theol.*, 3. qu. 46. 2 et surtout 4. Voici deux textes qui donnent une idée des subtilités que l'on trouve parfois jusque chez saint Thomas : « Tertia ratio (il s'agit d'expliquer pourquoi Notre-Seigneur est mort en croix) est quia, ut Chrysostomus dicit in sermone *De passione*, in excelso ligno et non sub tecto passus est, ut etiam ipsius aeris natura mundetur. Sed et ipsa terra simile beneficium sentiebat decurrentis de latere sanguinis stillatione mundata... Quarta ratio est quia per hoc quod in alto moritur, ascensum nobis parat in coelum, ut Chrysostomus dicit ».

natures du Christ dans une seule hypostase; mais il demanda ses preuves à saint Jean Damascène, à saint Grégoire de Nazianze, et surtout au concile de Chalcédoine et d'Éphèse dont il rapporta les définitions à différentes reprises [1], en leur associant une fois un canon du cinquième concile [2]. Ce n'est pas ainsi que Pierre Lombard avait procédé. Enfin le Docteur angélique opposa à la doctrine monothélite trois définitions du sixième concile, plusieurs citations, pas toujours exactes il est vrai, de saint Ambroise, et le célèbre texte de saint Léon : *Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est* [3]. On le voit, ici non plus, la *Somme* n'a pas mis à contribution les *Sentences*.

---

1. *Summa theol.*, 3. qu. 2. 2 à 4.
2. *Ibid.*, 3. qu. 2. 1 ad 1.
3. *Summa theol.*, 3. qu. 18. 1 et 6; qu. 19. 1.

CHAPITRE III

LA MARIALOGIE.

I. *La théologie didactique de la marialogie.*

Saint Bernard et Pierre Lombard se mirent à l'école de la Tradition pour apprendre d'elle l'époque à laquelle la sainte Vierge avait été purifiée du péché. La fête de la Nativité que l'Église célébrait, depuis le neuvième siècle, parut à l'abbé de Clairvaux fournir la preuve irrécusable de la sainteté de Marie au moment de sa naissance. Appuyé sur la liturgie, il conclut que la mère du Sauveur avait été sanctifiée, non pas sans doute au moment de sa conception, mais dans le cours de sa vie utérine [1]. Pierre Lombard, au contraire, sans tenir compte des données liturgiques, fixa son attention sur un endroit de saint Jean Damascène, où on lisait que Marie fut purifiée par le Saint-Esprit, immédiatement après qu'elle eut donné son consentement à l'incarnation. Ce texte lui fit croire que la sainte Vierge avait demeuré dans le péché jusqu'au moment de sa maternité divine [2]. En revanche, il enseigna hautement que, devenue mère de Dieu, Marie fut pure de toute trace de péché. Sa preuve fut le célèbre passage du *De natura et gra-*

---

1. *Ep.* 174. 3 : « Sed et ortum Virginis didici nihilominus in Ecclesia et ab Ecclesia indubitanter habere festivum atque sanctum, firmissime cum Ecclesia sentiens in utero eam accepisse ut sancta prodiret ».

2. *Sentent.*, 3. dist. 3. 1. Il dit d'abord que le Saint-Esprit, entrant en Marie au moment de l'incarnation, « eam praeveniens a peccato prorsus purgavit et a fomite peccati etiam liberavit ». Puis il prouve cette assertion par ces paroles de saint Jean Damascène : « Post consensum autem sanctae Virginis Spiritus Sanctus supervenit in eam... purgans ipsam. »

tia où saint Augustin déclarait, on s'en souvient, que la sainte Vierge avait complètement triomphé du péché [1]. Telle fut, pendant le douzième siècle, la théologie patristique de la marialogie.

L'enquête fut naturellement élargie au treizième siècle, alors qu'on passa en revue les diverses prérogatives de la mère du Sauveur. On se rappelle que saint Thomas avouait l'absence d'attestations scripturaires pour quelques-uns des privilèges de Marie. Sur quelle base pouvait-on donc les établir sinon sur la Tradition? C'est ce que fit le docteur angélique. Sa preuve proprement dite de la maternité divine, celle qu'il mit au premier rang, fut empruntée au canon du concile d'Éphèse où l'anathème était prononcé contre quiconque ne proclamerait pas Marie mère de Dieu [2]. Disciple de saint Bernard, comme l'étaient tous ses contemporains, il emprunta à l'abbé de Clairvaux son attestation de la sanctification de la Vierge, et il démontra par la fête de la Nativité que la mère du Sauveur avait été inondée de la grâce au cours de sa vie utérine [3]. Il utilisa également, cela va sans dire, le texte du *De natura et gratia*. Mais, au lieu d'en restreindre la portée comme avait fait Pierre Lombard, il l'étendit à toute la vie de Marie. Il se déclara donc autorisé par saint Augustin à affirmer que la sainte Vierge n'avait jamais commis le moindre péché [4]. Un fragment de sermon de Théodote d'Ancyre lui servit, non moins que le texte d'Isaïe, à prouver la virginité *in partu* [5]. Quant

1. Sentent., dist. 3. 2 : « Quod autem sacra Virgo ex tunc ab omni peccato immunis extiterit Augustinus evidenter ostendit... » Suit le texte d'Augustin que nous avons déjà rencontré. (Voir p. 77, note 2.) Noter la formule *ex tunc*. Elle confirme ce qui vient d'être dit, à savoir que Pierre Lombard fait commencer l'impeccabilité de Marie à l'époque de l'incarnation. On trouve déjà le texte de saint Augustin dans Hugues, *Summa Sent.*, 1. 16, M. 176. 73.

2. *Summa*, 3. 35. 4 : « Sed contra est quod in capitulis Cyrilli approbatis in Ephesina synodo legitur. » Suit le canon du concile. Voir : Denzinger, *Enchiridion*, n. 73.

3. *Summa*, 3. 27. 1. : « Sed contra est quod Ecclesia celebrat nativitatem beatae Virginis. Non autem celebratur festum in Ecclesia nisi pro aliquo sancto. Ergo beata Virgo in ipsa sua nativitate fuit sancta. »

4. *Summa*, 3. 27. 4 : « Sed contra est quod Augustinus dicit in libro *De natura et gratia*... » Et il cite le texte.

5. *Summa*, 3. 28. 2.

à la virginité *post partum*, s'il en demanda la preuve à Ézéchiel, il apprit d'un auteur, inconnu mais identifié avec saint Augustin, que le prophète avait entendu désigner, sous le symbole d'une porte fermée à tous les hommes, la virginité perpétuelle de la mère de Dieu[1]. Et ce fut saint Jérôme qui lui donna la clef des textes évangéliques : *Antequam convenirent; Non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum; Et mater ejus et fratres ejus...* où le maintien de la virginité après la naissance du Sauveur semblait être refusé à Marie[2].

Mais les témoignages patristiques n'étaient pas toujours aussi favorables. Ils contredisaient parfois, ou du moins semblaient contredire, les résultats auxquels on était parvenu dans le domaine de la marialogie. Origène et saint Basile n'avaient-ils pas attribué à Marie des doutes au moment de la mort de son divin Fils? Saint Jean Chrysostome ne l'avait-il pas accusée de vanité? Et saint Jean Damascène n'avait-il pas parlé d'une purification produite en elle par le Saint-Esprit à l'époque de l'incarnation? Saint Thomas aborda ces textes embarrassants et en fit l'exégèse. Il expliqua que, dans la pensée de saint Jean Damascène, la sainte Vierge n'était souillée d'aucun péché, quand elle fut choisie pour être la mère de Dieu; que la concupiscence était alors *liée* en elle et par conséquent inoffensive; et que l'action purifiante du Saint-Esprit avait simplement consisté à éteindre ce foyer d'impureté[3]. Le saint docteur plaida également l'orthodoxie d'Origène et de saint Basile. Selon lui, l'évêque de Césarée, n'avait, à aucun moment, prêté à Marie des sentiments de doute, il l'avait

---

1. *Summa*, 3. 28. 3. Après avoir cité le texte d'Ézéchiel, il ajoute : « Quod exponens Augustinus in quodam sermone dicit : Quid est porta in domo Domini clausa nisi quod Maria semper erit intacta. »

2. *Summa*, 3. 28. 3 ad 1, 3 et 5. Inutile d'exposer ici les solutions données par saint Jérôme. Voir p. 75 et 76. Dans la même question, art. 1 ad 1 saint Thomas explique par Bède et saint Augustin comment saint Luc a pu dire (2.33) en parlant de saint Joseph : *pater ejus.*

3. *Summa*, 3. 27. 3 ad 3 : « Secundum hoc potest dici quod purgavit eam totaliter a fomite. » Dans l'objection il explique déjà que saint Jean Damascène n'a pu attribuer à Marie la souillure du péché à l'époque de l'incarnation, puisqu'on sait par saint Augustin que la sainte Vierge ne commit aucun péché actuel.

seulement présentée comme surprise et étonnée par la mort de son fils. Quant à Origène, il s'était borné à dire que la sainte Vierge avait souffert en son cœur pendant la passion, assertion qui certes n'avait rien de choquant [1]. Cependant, arrivé devant saint Jean Chrysostome, l'auteur de la *Somme*, renonça à le défendre : « Dans cet endroit Chrysostome a excédé [2] » ; non toutefois sans lui tendre la perche : « On peut néanmoins donner un bon sens aux paroles du saint docteur, et lui faire dire que le Seigneur a blâmé, non la conduite de Marie, mais l'appréciation dont elle était l'objet de la part des spectateurs. »

Notons ici que l'érudition patristique dont témoigne la *Somme théologique* sur le terrain de la marialogie n'est pas, au moins exclusivement, l'œuvre de saint Thomas. Déjà Alexandre de Halès avait élargi l'enquête ébauchée par Pierre Lombard. Il avait notamment interprété bénignement les textes où il était question du doute éprouvé par la sainte Vierge à l'époque de la passion [3] ; et le célèbre passage du *De natura et gratia* lui avait servi à prouver l'impeccabilité de Marie, non plus seulement à partir de l'incarnation, mais pendant tout le cours de sa vie [4]. Le docteur angélique se borna donc en grande partie à utiliser le travail d'Alexandre. A son tour, il fut pour la postérité une source de renseignements patristiques, et l'on se transmit les solutions qu'on avait lues dans la *Somme*. Durand [5], par exemple, expliqua que saint Augustin — en réalité l'Ambrosiastre — avait attribué à Marie, lors de la mort du Sauveur, non des doutes contre la foi, mais un sentiment de surprise. Il avoua également que saint Jean Chrysostome avait « excédé » ; puis,

1. *Summa*, 3. 27. 4 ad 2 : « Illud verbum Simeonis Origenes et quidam alii doctores exponunt de dolore quem passa est in Christi passione... Quidam vero per gladium dubitationem intelligunt, quae tamen non est intelligenda dubitatio infidelitatis sed admirationis et discussionis, dicit enim Basilius... » Et il cite saint Basile.

2. *Summa*, 3. 27. 4 ad 3 : « Dicendum quod in verbis illis Chrysostomus excessit... »

3. *Summa theologiae*, 3. qu. 9, membr. 2, art. 5, *resol.* fin.

4. *Summa theologiae*, 3. qu. 9, membr. 3, art. 2 avant la *resolutio*.

5. *In Sent.*, 3. dist. 3, qu. 4, ad 1 et 2.

usant du correctif de saint Thomas, il déclara que les expressions du grand évêque de Constantinople étaient susceptibles d'une bonne interprétation [1].

II. *La controverse de l'immaculée conception.*

Il nous reste maintenant à parler de la controverse de l'immaculée conception. Au douzième siècle, les adversaires de saint Bernard apportaient, en faveur de leur sentiment, diverses révélations particulières dont le récit est parvenu jusqu'à nous avec les œuvres de saint Anselme [2]. L'illustre abbé de Clairvaux rejeta avec dédain cet argument. « Comme si le premier venu, s'écria-t-il, ne pouvait fabriquer des révélations de ce genre [3] ! » Et, sans s'arrêter davantage sur ce point, il accusa ses adversaires de faire litière de la Tradition. « Notre science, leur dit-il, est-elle plus vaste que celle des Pères? Notre piété est-elle plus grande que leur piété [4] ? »

Ce reproche contenait une leçon qui fut mise à profit. On avait négligé jusque-là d'interroger la Tradition. On résolut de combler cette lacune, et, sans renoncer à la preuve tirée des révélations, on chercha dans les Pères des attestations de l'immaculée conception. On ne tarda pas à en trouver une dans saint Augustin. L'auteur du *De natura et gratia* avait dit : « A

---

1. Saint Thomas, *In Sent.*, 3, dist. 3, qu. 1, art. 2, sol. 1, examine l'endroit où Pierre Lombard dit que Marie fut purifiée au moment de l'incarnation, et il réduit cette purification à une simple extinction de la concupiscence. — Saint Bonaventure, *In Sent.*, 3 dist. 3, pars 1, art. 2, qu. 1, cite le texte du *De natura et gratia* en lui donnant le même sens que saint Thomas et Alexandre. — Le même docteur (*ibid.*, 3, dist. 4, art. 3, qu. 3) prouve la maternité divine par un texte de saint Jean Damascène. Durand (*In Sent.*, 3, dist. 4, qu. 2) la prouve par saint Jean Damascène et saint Cyrille. Il établit l'exemption de tout péché actuel sur l'autorité de saint Bernard (*ibid.*, dist. 3, qu. 4).

2. Voir : *Sermo de conceptione Mariae* à la suite des œuvres de saint Anselme, M. 159. 319. On y trouve le récit d'un miracle accompli par la sainte Vierge en faveur du moine Hilsinus, à charge pour lui de travailler à répandre la fête de la Conception. — Voir une autre relation du même miracle avec la note de Gerberon : *ibid.*, p. 323; le récit de deux autres prodiges : *ibid.*, p. 320 et 321.

3. *Ep.* 174. 6.

4. *Ibid.*, n. 1.

cause de l'honneur du Christ, je ne veux pas qu'il soit question de la sainte Vierge Marie quand on parle du péché. Et en effet, puisqu'elle a mérité de concevoir et d'enfanter Celui qui est sans péché, elle a dû nécessairement recevoir un supplément de grâce pour vaincre totalement le péché[1]. » Ce texte parut contenir l'expression suffisamment claire de la croyance à l'immaculée conception. Le douzième siècle n'était pas encore achevé que, déjà, Nicolas de Saint-Alban[2] et Oger[3] le citèrent dans ce sens. A saint Augustin on associa saint Anselme. L'archevêque de Cantorbéry avait écrit dans le *De conceptu virginali*[4] : « Il convenait que la Vierge à qui Dieu le Père avait décidé de donner son Fils unique... eût la pureté la plus grande que l'on puisse concevoir après celle de Dieu. » Dès le commencement du treizième siècle, ce texte fut utilisé par les défenseurs de l'immaculée conception[5] qui se trouvèrent ainsi patronnés par le premier des Pères de l'Église latine et par le premier de tous les docteurs du moyen âge.

Leurs adversaires répondirent que ce double patronage était usurpé, et que ni l'évêque d'Hippone ni l'archevêque de Cantorbéry n'avaient songé à soustraire la sainte Vierge à la loi du péché originel. « Le texte d'Anselme, dit saint Bonaventure, appelle trois observations. D'abord on y lit que la pureté de la sainte Vierge a dû être la plus grande *après* celle de Dieu; ce qui laisse entendre qu'elle a été inférieure à la pureté du Christ. Dès lors elle a dû avoir quelque tache, soit originelle, soit actuelle. Or on démontre que Marie n'a été souillée d'aucune tache actuelle. Elle a donc eu la souillure originelle. De plus, quand Anselme attribue à la sainte Vierge la pureté la

---

1. *De natura et gratia*, 42, M. 44. 267.
2. Lettre à Pierre de Celles, parmi les lettres de ce dernier; *ep.* 172. M. 202. 621 : « Quod nullum prorsus senserit peccatum Virgo peccati destructrix, hoc videtur sentire beatus Augustinus ubi inhibet Virginis mentionem in peccato. »
3. Parmi les œuvres de saint Bernard, *Sermo*. 13. 1.
4. *De conceptu virginali*, 18. M. 158. 451.
5. ALBERT LE GRAND, *in Sent.* 3. dist. 3. art. 3 ad 2, s'objecte à lui-même le texte de saint Anselme, preuve que les partisans de l'immaculée conception s'en faisaient une arme. — Voir aussi saint Bonaventure à l'endroit indiqué dans la note suivante.

plus grande que l'on puisse concevoir, il sous-entend : *raisonnablement*. Or il serait déraisonnable de vouloir exempter du péché originel une créature qui doit sa conception à la concupiscence... Enfin Anselme ne considère Marie qu'au moment où elle est mère de Dieu, c'est-à-dire au moment de l'incarnation. Or il ne fait de doute pour personne qu'à cette époque, Marie ne fût très pure... Quant à Augustin, il n'a en vue que le péché actuel. C'est ce péché et non le péché originel qu'il tient à écarter de la sainte Vierge. C'est ce dont conviendra quiconque lira le contexte[1]. » Tel fut le plaidoyer du docteur séraphique. Avant lui Albert le Grand[2] et saint Thomas[3] avaient tenu à peu près le même langage, qui fut celui de tous les scolastiques jusqu'à Duns Scot. En somme, partisans et adversaires de l'immaculée conception revendiquèrent l'appui de saint Augustin[4] et de saint Anselme, et les siècles devaient s'écouler sans que cet état de choses se modifiât.

De part et d'autre on chercha ailleurs des appuis. Ce furent les adversaires qui prirent l'initiative. A peine mort, l'illustre abbé de Clairvaux fut une autorité devant laquelle chacun s'inclinait. Pierre de Celles reprocha à Nicolas de Saint-Alban, ardent apôtre de l'immaculée conception, de manquer de respect à saint Bernard[5]. Albert le Grand fit appel, lui aussi, à l'auteur de la *Lettre aux chanoines de Lyon*, et il déclara que l'immaculée conception était « une hérésie condamnée par le bienheureux Bernard ainsi que par tous les docteurs de Paris[6] ». Saint Bonaventure, sans oublier d'invoquer saint Bernard, apporta en outre un texte de saint Augustin, où l'exemption du péché originel semblait être présentée comme

1. *In Sent.* 3, dist. 3, pars 1, art. 1, qu. 2, ad 1.
2. *Loc. cit.*
3. *Summa theolog.*, 3. 27. 2 ad 2.
4. Saint Bonaventure, *in Sent.* 3. 3, pars 1, art. 1, qu. 2, ad 2, s'objecte le texte de saint Augustin et il répond : « Dicendum quod Augustinus intelligit de peccato actuali non originali, sicut patet ex serie litterae. » — Saint Thomas, *Summa*, 3. 27. 4, cite le texte en question, mais seulement pour prouver que Marie fut exempte du péché actuel.
5. *Epist.*, 171, M. 202. 618.
6. *In Sent.* 3, dist. 3. 4 : « Qui dicunt oppositum, est haeresis condemnata a beato Bernardo in epistola ad Lugdunenses et a magistris omnibus Parisiensibus. »

le privilège exclusif du Sauveur [1]. Peu à peu la liste des autorités patristiques opposées à l'immaculée conception s'allongea. Quand vint Duns Scot, elle comprenait une demi-douzaine de textes empruntés à Fulgence, à saint Léon, à saint Jérôme, à saint Anselme et à d'autres encore [2].

De leur côté, les partisans de l'immaculée conception ne restèrent pas inactifs. En réponse à l'acte d'accusation de Pierre de Celles, Nicolas de Saint-Alban raconta que saint Bernard était apparu après sa mort à un moine de Clairvaux. Le grand abbé portait une robe blanche sur laquelle se montrait une tache noire. Interrogé sur le symbolisme de cette tache, il avait avoué que son attitude dans la question de l'immaculée conception lui avait valu de passer un certain temps dans les flammes du purgatoire [3]. Ce miracle eût été, cela va sans dire, un argument décisif, si on avait pu en fournir une attestation péremptoire. Malheureusement le procès-verbal du prodige avait été jeté au feu par les Cisterciens dont il condamnait les préjugés [4]; de sorte que les défenseurs de l'immaculée conception osèrent rarement faire appel à l'apparition de saint Bernard. Duns Scot ne la mentionna pas. En revanche, il revendiqua saint Augustin et saint Anselme comme favorables à la conception immaculée de Marie [5]. Il expliqua que Fulgence, saint Léon et les autres docteurs revendiqués par les adversaires du privilège, s'étaient bornés à attribuer à la sainte Vierge la dette du péché originel, et non le péché originel lui-même [6].

Un des arguments de saint Bernard pour condamner l'entreprise des chanoines de Lyon fut que la liturgie ecclésiastique

---

1. *In Sent.* 3, dist. 3, pars 1, art. 1, qu. 2. Il cite le texte suivant tiré de : *In Jo.* tr. 42 : « Solus peccata mundi potuit auferre qui solus sine peccato venit. »

2. DUNS SCOT, *In Sent.* 3, dist. 3, qu. 1, n. 1. Il s'objecte des textes tirés de ces Pères et de saint Jean Damascène.

3. *Réponse à Pierre de Celles*, parmi les lettres de ce dernier, M. 202. 623.

4. Nous devons ce renseignement supplémentaire à Nicolas, *loc. cit.*, p. 623.

5. *In Sent.*, 3, dist. 3, qu. 1, n. 2. Il cite naturellement les deux textes mentionnés ci-dessus.

6. *Ibid.*, n. 14 : « Ita exponendae sunt auctoritates (oppositae) quod omnes naturaliter propagati ab Adam sunt peccatores, hoc est ex modo quo habent naturam ab Adam, habent unde careant justitia debita. »

ignorait la fête de la conception de la sainte Vierge [1]. Cette objection ne manquait pas de valeur, à une époque où la fête du 8 décembre était à peu près inconnue dans tout l'Occident. Mais bientôt il n'en fut plus de même [2]. La *Fête aux Normands*, comme on disait alors, fit de rapides progrès. Dès les premières années du treizième siècle, elle était célébrée dans un bon nombre d'églises tant de France que d'Angleterre. Et alors l'objection formulée par saint Bernard se retourna contre ses partisans. De quel droit, leur disait-on, refusez-vous à la sainte Vierge un privilège qui est l'objet d'une fête liturgique? Cette considération allait acquérir une force nouvelle au quatorzième siècle, alors que l'Église romaine elle-même adopterait la fête de la conception [3]. Mais, déjà au treizième siècle, elle s'imposait à l'attention du théologien. Car enfin l'usage que Rome ne s'appropriait pas, elle le tolérait autour d'elle. La fête du 8 décembre gagnait de proche en proche, et Rome ne faisait rien pour arrêter ses progrès. On ne pouvait donc plus garder l'attitude de saint Bernard, et essayer comme lui d'arrêter la croyance populaire au nom de la liturgie. Saint Thomas se rendit compte de cette nouvelle situation. « Cette fête, dit-il, ne doit pas être condamnée, attendu que l'Église romaine, sans la faire sienne, la tolère [4]. » Comment donc répondre à l'objection qu'on vient de lire? Le docteur angélique fut réduit à cette solution : « La fête de la conception ne prouve pas que la conception de Marie fut sainte ; attendu que l'objet de cette fête n'est pas la conception elle-même de la mère de Dieu, mais l'époque de sa sanctification, époque qui a sa place entre la conception et la nativité à une date inconnue [5]. » Nous retrouvons cette solu-

1. *Ep.* 174. 1, : «... quam ritus Ecclesiae nescit. »

2. Elle fut importée d'Orient dans le royaume de Naples, vers le dixième siècle (voir le *Vetus marmoreum neapolitanae Ecclesiae kalendarium* publié par Mazocchi). Au onzième siècle, les Normands l'apportèrent de Naples dans leur pays. Jean d'Avranches l'aurait, dit-on, établie à Rouen en 1071. Voir *Pareri dell' Episcopato catholico*, 1. 355.

3. Saint Thomas atteste (*Summa*, 3. 27. 2) que, de son temps, l'Église romaine ne célébrait pas encore la fête du 8 décembre. C'est probablement lors de leur établissement à Avignon que les papes adoptèrent l'usage répandu partout à cette époque dans l'Église de France.

4. *Summa*, 3. 27. 2. ad. 3.

5. *Ibid.*

tion sous la plume de saint Bonaventure [1]; nous la retrouvons encore sous la plume de Durand [2]; et elle devait être jusqu'à la fin en honneur dans le camp des adversaires du privilège de Marie. Mais que pouvait une pareille subtilité contre le sens du peuple chrétien? Dès le treizième siècle, il était facile de prévoir que la fête du 8 décembre assurerait un jour le triomphe définitif à la doctrine de l'immaculée conception.

Pourquoi faut-il que l'historien ait à constater des manœuvres frauduleuses, là où, plus que partout ailleurs, la plus stricte bonne foi eût été nécessaire? Il ne nous plaît pas d'étaler ici tous les pieux mensonges qui, depuis le treizième siècle, furent commis au bénéfice de l'immaculée conception. Mais, d'autre part, une *Histoire de la théologie positive* ne peut faire le silence sur les entreprises même illicites de démonstrations patristiques. Disons donc que les partisans de l'immaculée conception se procurèrent *per fas et nefas* le patronage des plus illustres docteurs. Ils prétendirent qu'Alexandre de Halès, éclairé par une intervention miraculeuse du ciel, s'était fait le défenseur du privilège de Marie, après en avoir été l'adversaire; et qu'il avait composé, avant de mourir, un livre intitulé *Mariale,* à la gloire de la Vierge immaculée [3]. Ils racontèrent que saint Bonaventure s'était, lui aussi, rétracté; et pour preuve, ils colportèrent sous son nom un *Sermon sur la sainte Vierge,* dans lequel l'immaculée conception est nettement enseignée [4]. Ils mirent sur le compte de saint Anselme une dissertation en

---

1. *In Sent.* 3, dist. 3, pars 1, art. 1, qu. 1, ad 4. : « Potest etiam esse quod illa solemnitas potius refertur ad diem sanctificationis quam conceptionis. Et quoniam dies conceptionis fuit certa et dies sanctificationis incerta, ut patebit infra, ideo non irrationabiliter solemnitas diei sanctificationis statui potuit in diem conceptionis ».

2. *In Sent.* 3, dist. 3.

3. Voir : DE ALVA, *Bibliotheca virginalis,* 1. 164. Ce même auteur a publié (*ibid.*) une homélie *Super missus est* qu'il attribue à Alexandre. Cette homélie qui enseigne l'immaculée conception est apocryphe.

4. Voir : *Opera S. Bonaventurae*, 3. 389 (édit. rom.). Dans une note à la marge, Rocca reconnaît que ce sermon est apocryphe. WADDING (*Annal. Minor.* ad annum 1263) prétend aussi que saint Bonaventure fit, en 1263, adopter la fête de la conception par l'ordre de saint François. PROSPER DE MARTIGNÉ (*La scolastique et les traditions franciscaines*, p. 372) avoue que ce décret, dont il ne conteste pas l'authenticité, n'a pas de portée, attendu que la fête n'impliquait pas la croyance à l'immaculée conception

faveur de la nouvelle doctrine[1]. Ils interpolèrent le *De conceptu virginis* de Paschase Radbert[2]. Ils interpolèrent surtout les œuvres de saint Thomas. Grâce à des retouches habiles, le docteur angélique fut censé avoir soustrait la sainte Vierge à la loi du péché originel dans le *Traité de l'Ave Maria*[3], dans le *Commentaire sur l'épître aux Romains*[4], et dans le *Commentaire sur l'épître aux Galates*[5]. Ils prétendirent que la *Lettre aux chanoines de Lyon* était l'œuvre d'un faussaire et que jamais saint Bernard n'avait été opposé au privilège de Marie[6], etc., etc. Ce travail de réhabilitation devait se poursuivre, plus tard, sous une autre forme et en suivant une autre voie. Jusqu'à la fin du moyen âge, ce fut une pratique commune d'interpoler les textes, de fabriquer des pièces apocryphes, ou de repousser comme apocryphes les documents gênants[7]. Hâtons-nous de dire que toute cette contrefaçon, dont nous venons d'énumérer les principaux échantillons, se borna à affermir dans leur conviction ceux qui déjà étaient gagnés à la pieuse croyance, mais qu'elle n'ébranla aucun adversaire, et que, en somme, elle ne donna aucun résultat sérieux.

---

1. *Tractatus de conceptione beatae Mariae*, M. 159. 301. Voir, en tête des œuvres de saint Anselme, M. 158. 40, la note de Gerberon sur ce traité.
2. Voir : *De partu virginis*, M. 120. 1371, et la note de Martène.
3. D'après quatre manuscrits, saint Thomas aurait dit dans cet opuscule : « Ipsa Virgo *nec originale* nec mortale nec veniale peccatum incurrit. » Mais le contexte s'oppose absolument à cette leçon. Du reste les éditions imprimées ne contiennent pas les mots soulignés. Néanmoins, Malou, *L'immaculée conception de la bienheureuse Vierge Marie*, 2. 471, adopte la leçon des quatre manuscrits.
4. *In Rom.* 5, lect. 3.
5. *In Galat.* 3, lect. 6. Malou (*Ibid.*, 2. 472) reconnaît qu'il y a ici interpolation.
6. Voir : *Rosarium beatae Mariae* à la suite des commentaires de Duns Scot sur le troisième livre des *Sentences*.
7. On continua aussi d'utiliser les révélations et les miracles dont parlent les pièces qui se trouvent à la suite des œuvres de saint Anselme (voir plus haut, p. 394). Saint Bonaventure (*loc. cit.* ad 4) discute ainsi cet argument : « Non etiam audeo omnino reprehendere, quia ut quidam dicunt, haec solemnitas celebrari non coepit humana inventione, sed divina revelatione. Quod si verum est, sine dubio bonum est solemnizare in ejus conceptione. Sed quia hoc authenticum non est, non compellimur credere. »

CHAPITRE IV

LA GRACE.

I. *La controverse prédestinatienne.*

Il y a tout lieu de croire que, dans sa *Lettre à Raban*, Gottescalc entreprit d'appuyer sur les Pères les divers aspects de sa doctrine [1]; mais ce recueil patristique ne nous est pas parvenu. En revanche nous avons sa *Confessio* [2] ainsi que sa *Confessio prolixior* [3], et ces deux pièces apportent de nombreuses références pour légitimer la doctrine de la prédestination à l'enfer. Gottescalc rappelle que Fulgence a écrit un livre entier en faveur de ce sentiment, et il extrait du traité *Ad Monimum* le passage suivant : « Dieu a préparé des peines aux pécheurs, c'est-à-dire à ceux qu'il a justement prédestinés aux supplices [4]. » Il rappelle également que saint Isidore n'a pas craint d'écrire cette phrase : « Il y a une double prédestination; l'une au repos : c'est celle des élus; l'autre à la mort : c'est celle des réprouvés [5]. » Mais c'est surtout dans les écrits de saint Augustin que l'une et l'autre *Confessio* s'approvisionnent. L'auteur de l'*Enchiridion* fournit au moine prédestinatien une ample moisson de textes dont voici quelques-uns : « Il existe

1. C'est ce que l'on peut induire de la démonstration patristique entreprise par Raban relativement à l'universalité de l'appel des hommes au salut. *Ep.* 5, M. 112. 1511.
2. *Confessio Gotteschalci monachi*, M. 121. 347.
3. *Gotteschalci confessio prolixior*, M. 121. 349.
4. *Confessio*, p. 350; *Confessio prolixior*, p. 357. Dans le premier endroit, Fulgence est appelé en témoignage; dans l'autre son texte est cité.
5. *Confessio*, p. 350; *Confessio prolixior*, p. 357.

un peuple qui est destiné à la colère de Dieu, et qui doit être damné avec le diable [1]. Pourquoi le Seigneur a-t-il dit aux Juifs : Vous ne croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis ? C'est parce qu'il les savait prédestinés à la mort éternelle, et non rachetés par le prix de son sang pour la vie éternelle [2]. Que peut le loup ? Que peuvent le voleur et le larron ? Ils ne prennent que ceux qui sont prédestinés à la mort [3]. Dieu damnera ceux qu'il a justement prédestinés à la peine [4]. »

On sait que le premier adversaire de Gottescalc fut Raban Maur. Comme il avait interrogé l'Écriture, l'archevêque de Mayence interrogea aussi la Tradition. Tenant à donner à son enquête une base aussi large que possible, il ne pratiqua l'éclectisme à aucun degré, et il s'adressa indifféremment à Prosper, à Gennade, à l'auteur de l'*Hypomnesticon,* à Origène, à saint Augustin, à l'Ambrosiastre et à Pélage [5]. Il est vrai que ces deux derniers auteurs se dissimulaient sous les noms de saint Ambroise et de saint Jérôme. A tous ces témoins, Raban Maur demanda de déposer contre la prédestination à l'enfer et en faveur de l'appel de tous les hommes au salut. Mais il n'examina pas toujours de très près les réponses qui lui étaient données. Il transcrivit, par exemple, le passage suivant de l'*Hypomnesticon*, sans se demander s'il n'introduisait pas l'ennemi dans la place : « Parmi ceux qui voulaient recevoir la foi de la vie éternelle, nous en connaissons qui l'ont reçue ; d'autres qui ne l'ont pas reçue. D'autres, qui ne voulaient pas l'obtenir, ont eu leur volonté changée par la grâce divine [6]. » Il transcrivit également une partie du livre de Prosper *Contre les objections de Vincent* [7], sans paraître se rendre compte que ce vénérable écrivain rejetait, au même sens que son maître Augustin, l'universalisme de l'appel à la grâce.

1. *Confessio,* p. 348. Tiré de *In Jo.*, tr. 14, 8.
2. *Confessio,* p. 348. Tiré de *In Jo.*, tr. 48. 4.
3. *Confessio,* p. 349. Tiré de : *In Jo.*, tr. 48. 6.
4. *Confessio,* p. 349. Tiré de *Enchirid.* 100.
5. Voir : *Ep.* 4, M. 112. 1518; *Ep.* 5, p. 1530. Dans la première de ces lettres, l'enquête traditionnelle commence à la p. 1520, par un appel aux commentaires sur saint Paul de saint Ambroise (l'Ambrosiastre) et de saint Jérôme (Pélage).
6. *Ep.* 2, p. 1551. Tiré de *Hypomnest.,* 11.
7. *Ep.* 5, 1541 à 1545.

On doit néanmoins reconnaître qu'il procédait d'ordinaire avec plus de discernement. Il pouvait à bon droit opposer à son adversaire ce texte de Gennade : « Depuis que la première femme a été séduite par le serpent, l'homme a perdu le bien de la nature et la vigueur de son libre arbitre. Toutefois il n'a pas perdu le pouvoir de choisir; autrement il ne pécherait pas. Le libre arbitre lui est donc resté pour chercher le salut, mais il ne le cherche que sur l'avertissement et l'invitation préalables de Dieu [1]. » Origène et l'Ambrosiastre étaient, eux aussi, nettement opposés au prédestinatianisme. Enfin le texte suivant de saint Augustin contenait une profession de foi absolument contraire aux idées chères à Gottescalc : « Quand Dieu a pitié d'un homme, il lui fait faire le bien; et quand il l'endurcit, il le laisse faire le mal. Mais la miséricorde est destinée à récompenser la foi antérieure, et l'endurcissement est destiné à punir l'impiété antérieure... Le libre arbitre nous est laissé pour croire à Dieu et obtenir sa miséricorde, ou au contraire pour refuser de croire et encourir le supplice [2]. » Raban Maur aurait seulement bien fait de s'intéresser un peu à la chronologie. Il aurait appris que le *Commentaire sur l'épître aux Romains*, d'où est extrait le fragment qu'on vient de lire, a été écrit en 394. Si ensuite il avait étudié les *Rétractations* et le *De praedestinatione sanctorum*, il aurait vu que le saint docteur d'Hippone professait, avant 397, une théorie de la grâce qu'il rejeta et désavoua plus tard, en tant qu'elle ne faisait pas sa part à la grâce prévenante ni à la grâce efficace.

Comme on le pense bien, les adversaires de Raban ne restèrent pas inactifs. A la tradition de l'archevêque de Mayence ils opposèrent une autre tradition qui, celle-là, pouvait paraître plus favorable à Gottescalc. Ratramne [3], complétant la liste dressée par le moine saxon, apporta un bon nombre de textes dans lesquels saint Augustin [4], Cassiodore [5], saint Fulgence [6] et saint Isi-

1. *Ep.* p. 1516. Tiré de *De eccles. dogmat.*, 21.
2. *Ep.* 5, 1523.
3. *De praedestinatione Dei*, 2, M. 121, 44 à 67.
4. *Ibid.*, p. 43 a 49.
5. *Ibid.*, p. 49 et 54.
6. *Ibid.*, p. 49.

dore[1] enseignaient l'existence d'une prédestination à l'enfer. Du reste, pour éviter tout malentendu, il expliqua ensuite que cette prédestination n'impliquait nullement la nécessité de pécher, et que les prédestinés à l'enfer ne l'étaient pas à commettre le mal[2]. Loup de Ferrières, après avoir prouvé, par l'autorité de saint Augustin, que le Sauveur était mort seulement pour les élus et non pour tous les hommes, crut devoir aller au devant d'une objection qu'on aurait pu lui faire. « C'est pour n'avoir pas compris l'enseignement évangélique, dit-il, que saint Jean Chrysostome, parlant de la mort du Sauveur, a écrit : Il est mort, non pas seulement pour les fidèles, mais pour le monde entier, pour tous. Si tous ne croient pas en lui, il a du moins fait tout ce qui dépendait de lui. Ce grand évêque — soit dit avec tout le respect qui lui est dû — n'a appuyé son sentiment sur aucun témoignage divin[3] ». — Rémi établit par les textes que nous connaissons l'existence de la prédestination à l'enfer[4]. Passant de là à la rédemption, il cita divers textes de saint Augustin qui en limitaient l'extension aux fidèles, notamment les deux suivants : « Sur le point de mourir, le Sauveur voulut servir, non seulement ceux pour qui il allait mourir, mais encore celui qui allait le livrer à la mort... Quiconque affirme la divinité du Christ mais rejette son humanité, le Christ n'est pas mort pour lui[5] ». Il crut pouvoir retrouver la même doctrine dans saint Léon et saint Grégoire[6], et il s'efforça de ramener à son sentiment certains textes de saint Léon qui semblaient le contredire[7].

Et, avant les trois écrivains qui viennent d'être mentionnés, Prudence avait publié sa *Lettre à Hincmar et à Pardulus*[8]

---

1. *De praedest.*, p. 55 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 67 : « A Estimamus quod non paucis ecclesiasticorum doctorum sententiis monstratum sit malum ad poenam praedestinatos non tamen ad peccatum ».
3. *Ep.* 128, M. 119. 605. Il cite d'abord le texte de saint Augustin : *In Jo.*, tr. 48. 4. déjà allégué par Gottescalc (voir plus haut p. 402, note 2). Puis il s'en prend à saint Jean Chrysostome.
4. *De tribus epistolis*, 8, M. 121. 1002.
5. *Ibid.*, 16, p. 1013. Texte tiré de : *In Jo.*, tr. 66. 4 et 55. 7.
6. *Ibid.*, 16, p. 1014.
7. *Ibid.*, 19, p. 1018.
8. *Epist. ad Hincmarum* et *Pardulum*, M. 115. 977.

(849) qu'il devait compléter plus tard par le *De praedestinatione contra Scotum*[1] (852). Prudence aborda en passant le problème de l'extension de la rédemption ; et l'on se rappelle qu'il demanda à saint Augustin l'explication du texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri*[2]. Toutefois ce fut surtout à résoudre l'énigme de la prédestination qu'il consacra sa science. De longues citations de saint Augustin, de Fulgence, de Cassiodore et de plusieurs autres docteurs lui servirent à prouver l'existence de la prédestination à l'enfer. Prudence était familiarisé avec les écrits de l'évêque d'Hippone. Il rapporta presque en entier la *Lettre à Sixte*[3], et de nombreux fragments des divers traités composés par Augustin au cours de la controverse pélagienne. Les extraits suivants donnent une idée exacte de son recueil : « La masse entière de péché (c'est-à-dire le genre humain) a été justement damnée. Pour endurcir, Dieu n'a donc pas besoin d'infuser de la malice ; il n'a qu'à s'abstenir de faire miséricorde. Ceux à qui il ne fait pas miséricorde, n'en sont pas dignes et ne la méritent pas... Ceux qui sont des vases de colère, faits pour la perdition qui leur est due, ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes de leur sort ; attendu qu'ils appartiennent à la masse que Dieu a damnée justement, par suite du péché de l'homme dans lequel tous ont péché... Ceux que Dieu ne veut pas secourir, il ne les secourt pas, parce qu'il a porté à leur sujet l'arrêt mystérieux mais juste de sa prédestination[4] ». Ils sont nombreux les textes de ce genre que l'on rencontre dans la *Lettre à Hincmar et à Pardulus*. Mais Prudence voulait avoir tous les Pères pour lui. Comme il avait invoqué le témoignage de saint Augustin, de saint Prosper et de saint Isidore, il fit aussi appel à l'Ambrosiastre, à saint Jérôme et à Gennade ; et il transcrivit de confiance leurs réponses. De là vient que l'on trouve çà et là dans son recueil certains textes qui montrent la question sous une toute autre face. Tels ceux-ci : « Dieu a élu les uns *par sa prescience* et a méprisé les autres... Il se règle *sur sa prescience*, car il ne fait pas accep-

1. *De praedest.*, M. 115. 1009.
2. Voir plus haut, p. 280.
3. *Epistola...* ch. 6, p. 981. Texte tiré de : *Ep.* 194.
4. *Ibid.*, p. 986. Texte tiré du *De dono perseverantiae*.

tion de personnes... *La prescience* lui permet de décider quelle sera la volonté de chacun, laquelle sera punie ou couronnée... Le potier (quand il fait des vases d'honneur et des vases d'ignominie) ne se règle que sur sa volonté. Dieu règle sa volonté sur la justice, car il sait d'avance quels sont ceux dont il doit avoir pitié [1]... Le commencement de notre salut est, par la miséricorde de Dieu, en nous; il est en notre pouvoir de correspondre aux inspirations salutaires que nous éprouvons [2] ».

Nous avons entendu Loup de Ferrières reprocher à saint Jean Chrysostome une ignorance complète de la doctrine évangélique relativement à l'extension de la rédemption. Les amis de Gottescalc reconnaissaient donc que le grand orateur de Constantinople était du côté de leurs adversaires. S'ils avaient pu en douter, ils n'auraient eu qu'à lire Hincmar pour savoir à quoi s'en tenir. L'archevêque de Reims fit, dans les œuvres de saint Jean Chrysostome, une ample moisson de textes qu'il répandit ensuite, çà et là, dans son vaste traité *De praedestinatione* [3]. Et si quelques-uns de ces témoignages, comme ceux tirés des *Homélies sur le psaume* 50, étaient apocryphes, presque tous étaient d'une authenticité incontestable. Et combien décisifs! On y trouvait des assertions comme celles-ci: « Celui qui s'écarte de la lumière fait tort, non à la lumière mais à lui-même : de même, celui qui méprise la vertu toute-puissante, ne lui cause à elle aucun dommage, mais il attire sur lui un malheur éternel [4]... La grâce de Dieu vient en nous; elle reste en ceux qui font tout ce qui est en leur pouvoir; mais elle s'éloigne bientôt de ceux qui sont lâches. Quant à ceux qui ne font aucun effort, elle ne vient même pas à eux [5]..... La cause de notre perte n'est autre que notre négligence et notre lâcheté [6]... Judas méprisa tous les enseignements du Seigneur, et Dieu ne l'attira pas malgré lui. Dieu ayant mis le bien et le mal en notre pouvoir et nous ayant donné le libre arbitre, ne

---

1. *Epistola* ch. 5, p. 979 et 980. Tiré de l'Ambrosiastre.
2. *Ibid.*, ch. 13, 1010. Tiré de Gennade.
3. *De praedest.*, 24, M. 125. 217 et suiv. *Ibid.*, 25, p. 238 à 245.
4. *Ibid.*, p. 217. Tiré de : *Ad Theodorum*, l. 10.
5. *Ibid.*, p. 219, tiré du *De compunctione*, l. 9.
6. *Ibid.*, p. 220. Même source.

nous retient pas malgré nous, et il reçoit ceux qui s'offrent. Là où la bonté n'est pas volontaire, il ne saurait y avoir de malice [1]. » Saint Hilaire, saint Ambroise et saint Jérôme, sans parler d'Origène, fournirent aussi à Hincmar de nombreuses attestations. Témoin ces textes de l'évêque de Poitiers : « Le Verbe de Dieu est là qui frappe à la porte de notre âme... il veut toujours entrer, mais nous lui fermons l'accès de notre âme par les vices de notre corps..... Il est toujours prêt à nous éclairer, mais nous lui fermons toutes les ouvertures de notre demeure. Quant à lui, il est le soleil de justice et il fait pénétrer sa lumière partout où elle trouve accès [2]. » Témoin encore ces textes de l'évêque de Milan : « Le Seigneur étant venu pour sauver tous les pécheurs, a dû montrer son désir même à l'égard des impies. Et voilà pourquoi il a choisi au nombre de ses apôtres le traître Judas : il a voulu donner à tous la preuve de ses intentions [3]... De même que celui qui ferme les fenêtres de sa demeure, se prive de la lumière du soleil et se plonge volontairement dans l'obscurité : de même celui qui se détourne du soleil de justice, ne peut jouir de sa lumière et il s'aveugle lui-même. Ouvrez vos fenêtres et votre demeure sera éclairée par le soleil de vérité! Ouvrez vos yeux et vous verrez le soleil de justice brillant au-dessus de vous [4] ! » Témoin enfin ce texte de saint Jérôme : « Dieu veut que tous soient sauvés et qu'ils arrivent à la connaissance de la vérité. Mais nul n'est sauvé s'il ne veut l'être ; car nous sommes en possession du libre arbitre. Aussi Dieu veut que nous voulions le bien ; et c'est seulement quand nous le voulons que lui, de son côté, réalise son dessein [5]. »

Restaient saint Prosper, saint Fulgence, saint Isidore et saint Augustin. Hincmar renonça à compter l'évêque de Ruspe et l'évêque de Séville au nombre de ses protecteurs. Il convint que Fulgence et Isidore avaient enseigné la prédestination à l'enfer. Mais il fit valoir, à ce propos, diverses considérations des-

1. *De praedest.*, p. 222. Tiré de l'homélie : *De proditione Judae.*
2. *Ibid.*, p. 228. Tiré de *In ps.* 118. 12, 5.
3. *Ibid.*, p. 231. Tiré du *De paradiso*, 39.
4. *Ibid.*, p. 235. Tiré de *In ps.* 118. 19, 39.
5. *Ibid.*, p. 248 et 249. Tiré de *In Ephes.*, 1. 30.

tinées à rassurer ceux qu'aurait pu émouvoir le spectacle de deux docteurs prédestinatiens. Transformant les données de l'histoire, il déclara que les Gaulois que saint Prosper avait jadis réfutés, étaient des prédestinatiens [1] dont la doctrine avait pénétré en Espagne; et il expliqua ainsi par l'influence du milieu l'erreur de saint Isidore [2]. Il fit observer que le nom de saint Fulgence ne figurait pas sur le catalogue des livres approuvés par le pape Gélase; d'où il conclut que l'auteur des *Livres à Monime* était un docteur d'ordre secondaire qui, sans être dépourvu de toute valeur, ne méritait qu'une confiance limitée [3]. Il rappela du reste que saint Cyprien lui-même était tombé dans l'erreur sur la question du baptême, et que les plus grands docteurs n'avaient pas toujours été d'accord [4]. Il ne se douta pas que saint Fulgence, étant venu après Gélase, n'avait pu être inscrit sur le catalogue de ce pape.

Saint Fulgence et saint Isidore furent donc sacrifiés par l'archevêque de Reims. En revanche, saint Augustin fut l'objet d'un plaidoyer très habile dont bénéficia saint Prosper. Jusqu'en l'an 412, le grand docteur d'Hippone avait admis, sans restriction, l'universalisme de l'appel au salut, et avait laissé au texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri,* son interprétation traditionnelle [5]. Hincmar tira soigneusement parti de cette circonstance. Il rapporta un long extrait du *De spiritu et littera,* écrit en 412, où on lisait ceci : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité. Toutefois il ne leur enlève pas le libre arbitre, de sorte que chacun sera jugé selon l'usage qu'il aura fait de sa liberté. Il suit de là que les infidèles qui refusent de croire à l'Évangile, agissent contre la volonté de Dieu [6]. » Hincmar cita également un pas-

1. *De praedest.,* ch. 24, p. 210.
2. *Ibid.,* ch. 9, p. 97.
3. *Ibid.,* ch. 3, p. 87 : « Ubi a beato Gelasio doctores catholici descripti et designati sunt, eumdem virum venerabilem Fulgentium probabilem non reperimus. » Il fait aussi observer (p. 88) que Prosper, dans sa *Chronique,* n'a pas mentionné Fulgence!
4. *Ibid.,* ch. 3, p. 86 et 87.
5. Voir Turmel, *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses,* V (1900) 391.
6. *Ibid.,* ch. 25, p. 250.

sage du *De catechizandis rudibus*, écrit en l'an 400, qui reflétait les mêmes idées [1].

Mais il y avait les livres des quinze dernières années d'Augustin : il y avait l'*Enchiridion*, le *Contra Julianum*, l'*Opus imperfectum*, surtout le *De praedestinatione sanctorum* et le *De dono perseverantiae*, sans parler des lettres et de divers opuscules secondaires. Comment aborder ces forteresses des prédestinatiens? Le docte controversiste ne recula pas devant cette tâche scabreuse. Il rapporta de nombreux textes tirés des livres les plus compromis et qui, habilement enchassés, venaient, eux aussi, appuyer sa thèse. Voulant, par exemple, démontrer qu'il n'y a qu'une seule prédestination, celle qui a pour terme le ciel, il transcrivit à l'appui de sa thèse ce passage du *De dono perseverantiae:* « Voici deux hommes pieux. D'où vient que l'un reçoit le don de la persévérance tandis que l'autre ne le reçoit pas? C'est le secret des jugements de Dieu. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que le premier était prédestiné, tandis que l'autre *ne l'était pas* [2]. » Hincmar souligna triomphalement les mots de la fin. « Remarquez, s'écria-t-il, que le bienheureux Augustin dit que l'un était prédestiné et que l'autre ne l'était pas. Pourquoi ne dit-il pas que l'un est prédestiné à la vie et l'autre *à la mort?* » L'adversaire de Gottescalc crut sans doute avoir fourni ainsi la preuve irréfutable que saint Augustin était, sans autre distinction, opposé à la double prédestination. Une tactique analogue lui servit à démontrer que l'auteur du *De praedestinatione sanctorum* enseignait l'universalisme de l'appel au salut [3]. Il ne lui fut pas trop difficile non plus d'enlever, par les mêmes moyens, l'appui de saint Prosper aux prédestinatiens. D'ailleurs le *De vocatione gentium* lui rendit ce travail plus aisé encore, en lui fournissant des textes qui s'inspiraient nettement de la doctrine universaliste [4]. Ce livre passait alors pour être l'œuvre de saint Prosper.

---

1. Voir Turmel, p. 252.
2. *Ibid.*, ch. 12, p. 119.
3. *Ibid.*, ch. 9, p. 99 à 105. On peut néanmoins se demander comment Hincmar n'a pas vu que, si les textes apportés ici par lui valaient contre Gottescalc, sa propre thèse ne rendait pas suffisamment raison du langage augustinien.
4. *Ibid.*, ch. 25, p. 256 : « Prosper, vir eruditissimus atque religiosissi-

II. *La théologie didactique de la grâce.*

On a vu ailleurs que, dans la question de la grâce, Hugues et Pierre Lombard avaient emprunté à saint Augustin, en même temps que ses idées, ses références scripturaires [1]. On sait donc déjà que le docteur d'Hippone fut leur guide. Mais dans quelle mesure? Répondons simplement que Pierre Lombard a rédigé sa longue dissertation sur la grâce, presque uniquement avec des extraits de l'auteur du *Contra Julianum*. On ne peut évidemment songer à rapporter ici tous ces extraits. Bornons-nous à reproduire le suivant : « Le libre arbitre doit être délivré de la servitude du péché. Il ne peut l'être par lui-même, mais seulement par la grâce de Dieu, laquelle est donnée, avec la foi, au Christ [2]. »

Ici nous nous retrouvons en face de l'évolution signalée plus haut. On sait que le treizième siècle vit apparaître la théorie scientifique de la grâce habituelle et une réaction antiaugustinienne [3]. La doctrine de la grâce habituelle ne fut l'objet d'aucune référence patristique ; car on ne peut regarder comme telle la citation de saint Augustin que l'on trouve dans la *Somme théologique* et qui est étrangère à la question [4]. En revanche, quand on se mit à adoucir ou à expliquer les thèses de l'évêque d'Hippone, on tint à se procurer des autorités imposantes. Dans son *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas prouva par saint Anselme que celui-là seul ne reçoit pas la grâce, qui ne veut pas la recevoir [5]. Il cita aussi le texte suivant, pour éta-

---

mus, hinc in libro primo *De vocatione gentium* ita dicit. » Suit un texte tiré de ce livre.

1. Voir plus haut, p. 282.
2. *Sent.*, 2. 26. 4. Lire les distinctions 25 à 29.
3. Voir plus haut, p. 283.
4. *Summa theol.*, 1. 2^{ae}. qu. 110. 1. Dans le texte en question, saint Augustin dit que : « la lumière de la vérité » abandonne le pécheur. Saint Thomas observe que : « Lux ponit aliquid in illuminato ». Et il conclut que la grâce est une entité inhérente à l'âme. Il passe du sens métaphorique au sens propre. On sait que, dans les *Sed contra*, le docteur angélique ne parle pas en maître, ni ne décide en son propre nom.
5. *In Sent.* 2. dist. 28. 4. Aux objections à cette doctrine il répond dans le *Sed contra* : « Praeterea Anselmus dicit : quod aliquis non habeat

blir que l'homme peut observer les commandements [1] : « Anathème à quiconque prétend que Dieu commande l'impossible! » Toutefois il fit erreur sur l'attribution de cette maxime. Il la présenta sous le nom de saint Jérôme : on a su plus tard que l'ouvrage, où il la prenait était de Pélage. Naturellement, quand il fut revenu à la terminologie augustinienne, le docteur angélique changea ses attestations. Dans la partie de la *Somme théologique* qui a trait à la grâce, saint Augustin est fréquemment cité. Quant au texte de saint Anselme qui avait été utilisé dans le *Commentaire sur les Sentences*, l'auteur de la *Somme* expliqua qu'on ne devait y chercher aucune objection contre l'impuissance où est la volonté de se préparer à la grâce [2].

---

gratiam, non est ex hoc quod Deus non velit eam dare, sed quia homo non vult accipere. »

1. *In Sent.* 2. 28. 2.

2. *Summa theol.*, 1. 2. qu. 112. 3 ad 2. Voici du reste toute sa solution : « Ad secundum dicendum quod defectus gratiae prima causa est ex nobis, sed collationis gratiae prima causa est a Deo. »

CHAPITRE V

LA CONDITION PRIMITIVE DE L'HOMME. LE PÉCHÉ ORIGINEL.

Hugues de Saint-Victor et surtout Pierre Lombard empruntèrent à saint Augustin de nombreux renseignements sur la condition du premier homme. Ils citèrent de longs extraits des divers ouvrages de l'évêque d'Hippone, notamment du *De Genesi ad litteram,* pour prouver que le corps d'Adam n'était pas éthéré, qu'il avait besoin de recourir aux aliments pour se maintenir en vie, que le genre humain, dans l'état d'innocence, se serait multiplié par la voie de la génération, et que notre premier père avait reçu de Dieu le libre arbitre [1]. Saint Thomas ne crut pas devoir consulter si fréquemment la Tradition sur ce sujet. Il apporta, lui aussi, quelques textes de saint Augustin; mais il préféra, le plus souvent, prendre ses informations dans la Bible ou dans les convenances théologiques [2]. Après le docteur angélique, l'étude de la condition primitive de l'homme ne provoqua aucune recherche patristique.

---

1. Hugues, *Summa Sentent.*, 3. 2, 4 et 7, M. 176. 91, 95 et 99. — Pierre Lombard, *Sent.*, 2 dist. 16, 17, 19, 20 et 24.

2. *Summa theol.*, 1. qu. 90 à 101. La question 93 contient plusieurs citations d'Augustin destinées à expliquer comment l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu. Dans la question 95 on lit (art. 1), le mot célèbre : *Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam,* qui, dans la pensée de saint Augustin, s'applique seulement aux anges, mais que saint Thomas se croit autorisé à appliquer aussi à l'homme. On rencontre, çà et là, d'autres références de peu de portée, et qui d'ailleurs sont souvent tirées de livres indûment attribués à saint Augustin. Le *Sermo ad catech.* cité dans : qu. 95. 3, est postérieur au pape saint Grégoire; les *Quaestiones veteris et novi Testamenti* citées à différentes reprises sont de l'Ambrosiastre.

Quand Hugues de Saint-Victor entreprit de démontrer l'existence du péché originel, il apporta une liste assez longue d'attestations extraites de saint Augustin et du *De fide ad Petrum* mis sous le nom du même docteur [1]. Pierre Lombard présenta une liste plus longue encore, sur laquelle il ménagea une place au pape saint Grégoire [2]. Et Roland, beaucoup plus sobre de références, cita deux textes de l'évêque d'Hippone [3]. Mais comme leur contemporain Abélard, tout en prétendant maintenir le péché d'origine, l'avait ramené à une simple pénalité, la question capitale à cette époque était moins de prouver l'existence de la tache héréditaire que d'en rétablir la notion. Aussi ce que Hugues, Pierre et Roland demandèrent avant tout à saint Augustin, ce fut d'expliquer par quoi est constitué le péché originel et comment il est effacé dans les eaux du baptême. Que leur répondit le docteur d'Hippone? Le texte suivant de Roland, qui tient exactement le même langage que Pierre et Hugues, nous l'apprend : « Saint Augustin enseigne que, avant la régénération, la concupiscence est un péché, le péché dit originel, mais que, après le baptême, elle cesse d'être péché et devient une simple peine [4]. »

A partir du treizième siècle, les attestations patristiques du péché originel furent l'objet de mentions rares et sommaires,

---

1. *Summa Sentent.*, 3. 11 et 12, M. 176, 107 à 109.
2. *Sentent.*, 2 dist. 30, 4 à 13, surtout 6; dist. 32. 2.
3. Dans Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 134.
4. *Ibid.*, p. 135. « Alibi quoque dicit Augustinus : concupiscentia carnis, quae est fomes peccati, ante regenerationem est peccatum et dicitur originale; post regenerationem vero non est peccatum sed pena peccati. » Un peu plus haut (p. 134) il mentionne l'opinion d'après laquelle le péché originel est : « Fomes peccati seu carnis concupiscentia. » Il ajoute : « Quibus et nos Augustini freti auctoritate consentimus. Inquit enim Augustinus : Caetera peccata transeunt actu et remanent reatu, originale vero transit reatu et remanet actu. » Hugues et surtout Pierre Lombard (*loc. cit.*) confirment cette doctrine par beaucoup de références. Voici ce que dit Pierre Lombard (*Sent.* 30, 8) : « Quid ergo originale peccatum dicitur? Fomes peccati, scilicet concupiscentia. » Il cite ici un texte du *De peccatorum meritis* de saint Augustin. Puis il conclut : « His verbis satis ostenditur fomitem peccati esse concupiscentiam. » Plus loin (d. 32, 2) à la question de savoir comment le péché originel est remis dans le baptême, il répond par un texte d'Augustin, qu'il résume ensuite ainsi : « Ecce his aperte ostendit ea ratione (concupiscentiam) dimitti in baptismo, non quia non maneat post baptismum, sed quia reatus in baptismo aboletur. »

quand on ne les omit pas complètement. Ce fait s'explique, sans doute en partie, par la prédominance que les théories acquirent alors sur les données positives. Mais, à cette première raison, il faut en ajouter une autre. Le plus grand nombre des références apportées par les docteurs du douzième siècle avaient un caractère systématique. En même temps qu'elles proclamaient l'existence de la tache héréditaire, elles en donnaient, on vient de le voir, une notion empruntée à saint Augustin. Or, au commencement du douzième siècle, saint Anselme avait élaboré, d'après les seules données de la raison théologique, une nouvelle explication du péché originel, et sa théorie, longtemps peu remarquée, avait acquis peu à peu droit de cité dans la scolastique, depuis Alexandre de Halès [1]. On ne pouvait utiliser en sa faveur la plupart des attestations sur lesquelles Pierre Lombard et ses contemporains s'étaient appuyés. Voilà sans doute une des raisons pour lesquelles, à partir du treizième siècle, la théologie patristique du péché originel fut presque complètement sacrifiée. Quand on parcourt les dissertations écrites par les grands scolastiques sur le sujet qui nous occupe actuellement, on se trouve fréquemment en face d'une autorité, mais cette autorité est celle de saint Anselme : c'est dire assez qu'elle n'a pas la consécration des années [2]. Tous les docteurs, depuis Alexandre de Halès jusqu'à Duns Scot, enseignent que le péché originel est constitué, au moins en partie, par « la privation de la justice originelle » ; ils appuient cette conception sur l'archevêque de Cantorbéry, et ils l'unissent à la théorie augustinienne en distinguant le *matériel* et le *formel* du péché [3].

Deux mots encore avant de quitter le péché originel. On a vu plus haut que Pierre Lombard, Hugues et Roland s'étaient mis à l'école de saint Augustin, pour expliquer la disparition de la tache héréditaire dans les eaux du baptême. Mais

---

1. Voir : Turmel, *Histoire du dogme du péché originel, Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1902, p. 514 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 523 et suiv.
3. Saint Thomas (*Summa theol.*, 1ª 2ªᵉ, 82. 3, sed contra) apporte un texte de saint Augustin. Les explications dont il le fait suivre fondent ensemble Augustin et Anselme.

on comprend que les textes de l'évêque d'Hippone durent cesser d'être invoqués à mesure que se répandit l'explication anselmienne. Les solutions que saint Thomas, Durand et Duns Scot donnent à ce problème, n'ont donc aucune attache avec la théologie positive. Sur un autre point, la Tradition fut abandonnée. Pour rendre compte de la propagation du péché originel, les docteurs du douzième siècle faisaient appel à la formule du *De fide ad Petrum*, mis sous le nom de saint Augustin : *Peccatum in parvulos non transmittit propagatio sed libido.* Selon eux, la concupiscence qui préside à l'acte conjugal souillait l'organisme de l'enfant, lequel à son tour souillait, par voie de contact, son âme et imprimait en elle la tache héréditaire : en sorte que l'enfant naissait dans le péché, non parce qu'il descendait d'Adam, mais parce qu'il avait été conçu dans la concupiscence [1]. Saint Thomas et, après lui, tous les docteurs modifièrent la formule de Fulgence : ils ne dirent pas que la concupiscence n'avait aucune part effective à la propagation du péché originel, mais ils expliquèrent que la descendance d'Adam était au fond, la vraie raison pour laquelle on naissait coupable [2]. Le docteur angélique ajouta que Dieu, en soumettant les passions d'Adam à sa raison, lui avait octroyé un don auquel notre premier père n'avait pas droit, une *grâce*, et il appuya son assertion sur un texte du *De civitate* où on lit en effet qu'Adam et Ève « avaient perdu la grâce divine quand ils s'aperçurent de leur nudité [3] ».

---

1. HUGUES, *Summa Sent.*, 3. 12, M. 176. 108, cite le texte de Fulgence et le commente. Du reste il dit (*ibid.*, 3. 10, p. 105) : « Non ideo tunc imputatur eis quia in eo tunc fuerunt originaliter, quum et Christus secundum carnem in eo tunc fuerit, sed quia per concupiscentiam quae venit de peccato illo inde descenderunt. » — Pierre LOMBARD (*Sent.* 2. 3. 18) cite, lui aussi, le texte de Fulgence qu'il fait précéder d'une note empruntée à peu près textuellement à l'endroit de Hugues qu'on vient de lire.

2. *Summa theol.*, 1a 2ae, 81. 4, surtout ad 2. Voir aussi : DURAND, *In Sent.*, 2. 31, qu. 1.; DUNS SCOT, *In Sent.* 2. 32, n. 17 et 18. Durand n'apporte aucune autorité. Scot s'objecte le *De fide ad Petrum* et le met d'accord avec la nouvelle théorie au moyen d'une interprétation bénigne.

3. *Summa theol.*, 1. 95. 1.

CHAPITRE VI

L'ANGÉLOLOGIE.

Dans la question de la nature des anges, Pierre Lombard ne s'écarta pas du sentiment de saint Augustin. A cause du docteur d'Hippone, dont il mit les textes sous les yeux du lecteur, il laissa entendre, non sans quelque embarras, qu'il n'osait refuser aux esprits célestes un corps subtil [1]. Et saint Bernard, qui a soutenu la même opinion, a été, sans nul doute, retenu lui aussi par l'autorité d'Augustin, bien qu'il ne le nomme pas [2]. Mais le prestige de l'Aréopagite l'emporta sur celui de l'auteur du *De civitate*. Si Hugues ne nous dit pas à quelle école il a connu la spiritualité absolue des anges, on le devine facilement, quand on se rappelle qu'il a commenté le livre de la *Hiérarchie céleste*. Albert le Grand déclara que le problème de la nature angélique avait été résolu par saint Denys ainsi que par saint Jean Damascène [3]. Et ce fut aussi à

---

1. *Sent.* 2.8, 1-3, M. 192. 667-668 : « Solet etiam in quaestione versari apud doctos utrum angeli omnes... corporei sint, id est corpora habeant sibi unita. Quod aliqui putant, innitentes verbis Augustini qui dicere videtur quod angeli omnes, ante confirmationem vel lapsum, corpora aerea habuerint. » Ici Pierre apporte un texte de saint Augustin qui lui suggère l'observation suivante : « Ecce his verbis videtur Augustinus ita tradere quod quidam opinantur de corporibus angelorum. » Puis il nous apprend que, selon certains docteurs, saint Augustin a exposé la doctrine de la corporéité des anges : « non ita sentiendo, sed opinionem aliorum referendo. » Il ne nous dit pas tout d'abord ce qu'il pense de cette exégèse. Mais un peu plus loin (n. 3), après avoir cité un nouveau texte de saint Augustin, il conclut : « In quibus verbis videtur Augustinus attestari angelos esse corporeos ac proprie et spiritualia habere corpora. »

2. *De consideratione*, 5. 4, 7.

3. *In Sent.* 2. 8, 1.

l'Aréopagite que saint Thomas fit appel, quand il voulut écarter des anges toute trace de corporéité[1].

Ce fut également au témoignage de la *Hiérarchie céleste* que les docteurs scolastiques recoururent, pour éclairer la question des ordres angéliques. « L'*Autorité*, dit Hugues, nous enseigne que Dieu créa, dans le principe, neuf ordres d'anges[2]. » « Cette autorité », comme on le pense, n'est autre que l'Aréopagite. Pierre Lombard prouva par Denys, non seulement l'existence des neuf ordres, mais encore la doctrine des trois hiérarchies[3]. Quant à saint Thomas, son étude *De ordinatione angelorum* n'est qu'un commentaire des données fournies par le livre de la *Hiérarchie céleste*[4].

Dès le douzième siècle, on sut que saint Jérôme avait placé la création des anges avant celle du monde sensible. Tout en proclamant son erreur, on l'excusa en faisant observer, tantôt qu'il s'était laissé séduire par les spéculations d'Origène, tantôt qu'il avait exposé la doctrine de l'antériorité, simplement comme rapporteur et sans la prendre à son compte, ou, du moins, sans la donner comme certaine[5]. Saint Thomas reconnut que « tous » les Pères grecs étaient, sur la question de la date des anges, d'accord avec saint Jérôme. Il conclut de ce fait que, si la théorie de la simultanéité était plus probable, l'opinion opposée ne méritait cependant aucune note désobligeante[6]. Mais, à l'époque où le docteur angélique écrivait sa *Somme*, le quatrième concile de Latran venait de définir que Dieu avait créé les anges et le monde : *simul ab initio temporis*[7]. Cette formule n'élevait-elle pas à la hauteur d'un dogme la doctrine de la simultanéité? Quelques théologiens, notam-

---

1. *Summa*, I. 50, 2 : « Sed contra est quod Dionysius dicit quod primae creaturae, sicut incorporales, ita et immateriales intelliguntur. »
2. *De Sacramentis*, I. 5, 30, M. 176. 260.
3. *Sent.* 2. 9, 1, M. 192. 669 : « Unde Dionysius tres ordines angelorum esse tradit, ternos in singulis ponens. »
4. *Summa*, I. 108 comprenant huit articles.
5. Hugues, *Summa Sent.* 2, 1, M. 176, 81 ; Pierre Lombard, *Sent.* 2. 2, 5, M. 192. 656.
6. *Summa*, I. 61. 3, ad 1 : « Dicendum quod Hieronymus loquitur secundum sententiam doctorum graecorum qui *omnes* hoc concorditer sentiunt quod angeli sunt ante mundum corporeum creati. »
7. Denzinger, *Enchiridion symbol. et definit.*, 355.

ment Silvestre de Ferrare[1], le pensèrent. Mais d'autres, comme Cajetan[2], notèrent que les Pères de Latran, avaient eu uniquement en vue la condamnation du manichéisme, et que, tout en croyant à la simultanéité, ils s'étaient bornés à la mentionner accessoirement sans la proposer à la foi des fidèles.

Hugues de Saint-Victor[3] et, à sa suite, Pierre Lombard[4], citèrent, sous le nom du pape saint Grégoire, un texte dans lequel on lisait que chacun de nous a reçu de Dieu un bon ange qui nous garde et un mauvais ange qui nous éprouve. Mais cette phrase, qu'ils présentèrent comme une preuve patristique de la doctrine des anges gardiens, n'était pas de saint Grégoire. Du reste, on renonça de bonne heure à chercher en elle un appui. Saint Thomas cita le célèbre passage de saint Jérôme[5] : *Magna dignitas animarum*. Ce texte devint la preuve patristique par excellence des anges gardiens.

---

1. Silvestre de Ferrare. *In Summam contra Gentiles,* 2. 83 : Respondetur... animas et alias immateriales substantias non fuisse ante corpora productas est sententiæ fidei catholicæ conforme et est per Ecclesiam determinatum, ut patet in capite : *Firmiter...* »
2. *In Summam*, 1. 61. 2.
3. *Summa Sent*. 2. 6, M. 176. 88.
4. *Sent* 2. 11. 1, M. 192. 673.
5. *Summa,* 1. 113. 2.

CHAPITRE VII

LE BAPTÊME.

Quand le pape Nicolas expliqua confusément aux Bulgares que le baptême donné : *In nomine Christi* pouvait être suffisant, il se référa à saint Ambroise qui, dit-il, avait accepté ce baptême comme identique au rite célébré au nom de la sainte Trinité[1]. Ce fut aussi sans doute l'autorité de l'évêque de Milan qui décida saint Bernard à se prononcer pour la validité du baptême donné : *Au nom de Dieu et de la vraie croix;* mais il ne cita pas le texte du *De Spiritu Sancto* sur lequel Nicolas s'était appuyé. En revanche, nous retrouvons ce texte chez Hugues de Saint-Victor[2], chez Pierre Lombard[3], chez l'auteur de l'*Epitome*[4], et chez plusieurs des scolastiques du treizième siècle[5]. On versa aussi parfois au dossier le témoignage du pape Nicolas : c'est ce que firent notamment l'auteur des *Sentences* et l'auteur de la *Somme théologique*[6]. Toutefois les intentions varièrent. Hugues de Saint-Victor et l'auteur de l'*Epitome*[7]

1. *Ep.* 97. 104, M. 119. 1014 : « Hi profecto, si in nomine sanctae Trinitatis vel tantum in nomine Christi, sicut in Actibus apostolorum legimus, baptizati sunt — unum quippe idemque est ut sanctus exponit Ambrosius — constat eos non esse denuo baptizandos. »

2. *De Sacram.*, 2. 6. 2, M. 176. 446 et 447 ; *Summa Sent.* 5. 3, M. 176. 129.

3. *Sent.* 4. 3, 2, M. 192. 843.

4. *Epitome theol. christ.*, 28, M. 178. 1740. — Roland ne le donne pas. Voir : Gietl, p. 204.

5. Alexandre, *Summa theologiae*, 4. quaest. 8, membr. 3, art. 3, § 2, t. IV, p. 74 ; saint Thomas, *Summa*, 3. 66. 6.

6. *Loc. cit.*

7. Voir le texte de Hugues plus haut. L'auteur de l'*Epitome* ne se prononce pas, mais comme il ne fait aucune réserve, on peut présumer qu'il est de l'avis de saint Ambroise.

n'osèrent tirer aucune conclusion relativement à la valeur du baptême administré sans la mention des trois personnes divines. Pierre Lombard, au contraire, crut pouvoir affirmer que la formule ordinaire, bien que plus sûre, n'était pas indispensable, et que le rite baptismal, célébré au nom du Christ ou d'une seule personne divine, serait valide[1]. Enfin, à partir du treizième siècle, on enseigna que les attestations de l'évêque de Milan et du pape Nicolas visaient uniquement l'époque apostolique : d'où l'on déduisit que les apôtres avaient, en vertu d'une révélation spéciale, baptisé avec la formule : *In nomine Christi;* mais que cette formule fut, après leur mort, frappée de nullité[2]. Saint Thomas appuya ce dernier point sur l'autorité de Pélage II et cita de ce pape un texte où le baptême : *In nomine Christi* était rejeté[3]. Avant le docteur angélique, Pierre Lombard avait cité un texte analogue du pape Zacharie[4], mais il l'avait neutralisé en lui opposant saint Ambroise et Nicolas.

Saint Bernard prouva l'efficacité du baptême de désir par l'autorité de saint Ambroise et de saint Augustin. Il cita un long extrait du *De baptismo,* dans lequel l'évêque d'Hippone établissait, par l'exemple du bon larron, que l'on pouvait être sauvé « par la foi et la conversion du cœur » ; il fit allusion à l'*Oraison funèbre de Valentinien;* puis il conclut en ces termes : « Je ne me détache pas facilement de ces deux colonnes qui s'appellent Augustin et Ambroise. Je suis tout disposé à me tromper en leur compagnie... »[5]. Nous retrouvons les deux textes de l'évêque d'Hippone et de l'évêque de Milan chez

1. *Sent.* 4. 3. 5, M. 192. 844 : « Qui ergo baptizat in nomine Christ baptizat in nomine Trinitatis quae ibi intelligitur. Tutius est tamen tres personas ibi nominare. » — Roland est du même avis. Après avoir dit que l'on doit actuellement baptiser au nom des trois personnes divines, il ajoute (Gietl, p. 204) : « Si aliquis, sola ductus simplicitate, hoc faceret, verum esset baptisma. »

2. Voir plus haut, p. 299.

3. *Summa,* 3. 66. 6. Ce texte de Pélage II avait déjà été utilisé par Alexandre (*loc. cit.*) qui lui-même l'avait emprunté à Gratien (*De consecrat.* 4. 30, M. 187. 1803). Gratien le tenait de Yves qui l'avait recueilli dans le *Decretum,* l. 161, M. 161. 97.

4. *Sent.* 4. 3. 2, M. 192. 843.

5. *De baptismo,* 7 et 8.

Hugues de Saint-Victor[1], Pierre Lombard[2] et Robert Paululus[3]. Mais on se borna le plus souvent à apporter le témoignage de saint Ambroise. Telle fut notamment l'attitude de Roland[4], de saint Bonaventure[5] et de saint Thomas[6].

C'est que saint Augustin ne laissait pas d'offrir une difficulté. Sans doute, dans le *De baptismo,* il avait présenté « la foi et la conversion du cœur » comme un supplément du baptême; mais plus tard il avait pu paraître réserver au martyre seul le privilège de remplacer le rite baptismal[7]. De plus, Fulgence et Gennade avaient, on s'en souvient, fait eux aussi silence sur le baptême de désir. Or leurs écrits circulaient sous le nom du docteur d'Hippone et lui étaient attribués. De sorte qu'à côté d'un texte favorable, on trouvait dans les écrits — authentiques ou supposés — du saint docteur, une demi-douzaine d'assertions hostiles, dont trois étaient fournies par les *Rétractations*. Saint Bernard essaya de prouver que les *Rétractations* laissaient intacte la thèse du *De baptismo* et se bornaient à en corriger un détail[8]. Hugues de Saint-Victor[9] et, à sa suite, Pierre Lombard[10], en même temps qu'ils adoptèrent le plaidoyer de saint Bernard, le complétèrent et prirent la défense des textes supposés. Un seul endroit fut oublié, celui du *De origine animae* : c'était le plus embarrassant. En dépit de cette lacune ou, si l'on veut, grâce à elle, les principaux docteurs du douzième siècle crurent pouvoir patronner par le nom de saint Augustin, aussi bien que par

1. *De sacram.* 2. 6, 7, M. 176. 452 et 453; surtout *Summa Sent.* 5. 5 et 7, M. 176. 130 à 133.
2. *Sent.* 4. 4, 4, M. 192. 847.
3. *De officiis eccles.*, 1. 13, M. 177. 389. Il ne cite que saint Augustin.
4. Dans GIETL, p. 209.
5. *In Sent.* 4. 4, pars 2, qu. 1. art. 3.
6. *Summa*, 3. 68. 2.
7. Voir plus haut, p. 125.
8. *De baptismo*, 7 : « Et quidem non ignoro retractare ipsum id quod posuerat testimonium de latrone... caeterum sententiam et audacter prosequitur et multipliciter confirmat. »
9. *Summa Sent.* 5. 5, M. 176. 132 : « Sed dicunt quidam hoc retractasse Augustinum : quod falsum est. Non enim sententiam retractavit, sed exemplum quod de latrone induxerat. »
10. *Sent.* 4. 4, 4, M. 192. 848 : « Sed dicunt quidam hoc retractasse Augustinum. Retractavit quidem exemplum sed non sententiam. »

celui de saint Ambroise, la doctrine relative à l'efficacité du baptême de désir.

Divers autres points de la théologie du baptême provoquèrent des citations patristiques. Saint Thomas établit, par un texte de saint Augustin, que le baptême avait été institué au moment où le Christ fut baptisé dans les eaux du Jourdain [1]. Pierre Lombard prouva, par l'autorité du pape saint Grégoire, qu'une seule immersion est strictement nécessaire [2]. Il démontra par des textes nombreux, presque tous empruntés à saint Augustin, que la validité du baptême n'était à la merci ni de la sainteté du ministre ni de son orthodoxie [3]. Observons en terminant que presque toutes ces citations furent puisées dans Gratien [4]. Il en fut de même du reste pour plusieurs des textes qui ont été mentionnés plus haut, notamment pour ceux de Nicolas et de saint Ambroise. La théologie patristique du baptême que nous rencontrons chez les scolastiques relève presque entièrement du *Décret* de Gratien. On verra par la suite que cette observation s'applique à tous les autres sacrements. Il n'est que juste d'ajouter que le docteur de Bologne est lui-même tributaire, au moins en partie, de Yves de Chartres, lequel relève de Burchard, lequel à son tour a mis à profit les travaux de Réginon.

On remarquera que, dans tout ce qui précède, il n'a été question, ni de l'intention du ministre du baptême, ni du caractère baptismal, ni des autres effets de la régénération chrétienne. Le problème relatif à l'intention du ministre fut discuté presque exclusivement sur le terrain rationnel. Cependant

---

1. *Summa*, 3. 66. 2.

2. *Sentent.*, 4, dist. 6. Voir surtout : saint Thomas, *Summa*, 3. 66. 8, qui cite un texte des *Canons des apôtres* où la triple immersion est sévèrement condamnée. Du reste il tranche, lui aussi, la question par l'autorité de saint Grégoire.

3. *Sentent.*, 4, dist. 5 et 6. 1. On retrouve quelques-uns de ces textes dans saint Thomas, *Summa*, 3. 65, art. 5 et 9. L'auteur des *Sentences*, (dist. 6. 1) et l'auteur de la *Somme* (qu. 64. 9) connaissent et mentionnent le sentiment de saint Cyprien relatif au baptême donné par les hérétiques. Ils résolvent cette difficulté par un texte de saint Augustin qui déclare que l'évêque de Carthage s'est trompé, mais qu'il a lavé cette tache dans son sang.

4. *Decretum*, 3. dist. 4, M. 187. 1791 et suiv.

Pierre Lombard cita un texte de saint Augustin relatif au baptême conféré par manière de plaisanterie [1]. De plus, deux ou trois théologiens firent entrer en ligne de compte l'histoire du baptême donné, sous forme d'amusement, à des enfants par un enfant qui devait s'appeler plus tard saint Athanase, et ratifié par l'évêque Alexandre. Mais, dans l'endroit cité par le Maître des *Sentences*, il se trouva que saint Augustin déclarait ne pas avoir d'opinion formée sur la valeur du rite baptismal célébré par manière d'amusement. Quant à l'acte du jeune Athanase, Roland qui le rapporta conclut que le baptême était indépendant de l'intention du ministre [2]; tandis que Durand au contraire ne crut pouvoir l'expliquer qu'en attribuant au futur évêque d'Alexandrie l'intention d'administrer un véritable sacrement [3]. On le voit, le problème en litige trouva dans la Tradition moins une lumière que de nouvelles complications.

La doctrine du caractère, que les théologiens du douzième siècle passèrent complètement sous silence, mais qui est mentionnée dès les premières années du treizième siècle dans une décrétale d'Innocent III [4], fut défendue par Alexandre de Halès [5], puis, à sa suite, par Albert [6], saint Thomas et saint Bonaventure [7]. Le docteur angélique l'appuya par un texte de saint Jean Damascène qui désignait le baptême sous le nom de « sceau » [8]; par un autre de saint Augustin où il était dit que « les sacrements chrétiens » sont fixés sur celui qui les a reçus tout comme « le caractère de la milice » l'est sur le

---

1. *Sentent.*, 4. dist. 6. 5.
2. *Die Sentenzen Rolands*, dans Gietl, p. 206 : « Ad quod dicimus... erit verum baptisma et ratum, sive intentionem habeat qui baptizat sive non. »
3. *In Sent.* 4. dist. 6, qu. 2. n. 10. — Pierre de Poitiers, *Sent.* 5. 8, M. 211. 1240, rapporte, lui aussi, l'histoire d'Athanase, mais il la dénature.
4. *Decretal. Gregor.* IX, 3. 42. 3 (cap. *Majores*). Voir : Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 312. Voici comment s'exprime Innocent : « Is qui... ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis sicut et is qui ficte ad baptismum accedit, *characterem suscipit christianitatis* impressum... Ille vero qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, *nec characterem suscipit sacramenti.* »
5. *Summa theol.* 4. qu. 8. membr. 4.
6. *In Sent.* 4 dist. 6. art. 3.
7. *In Sent.* 4, dist. 6, pars 1, art. 1, qu. 1.
8. *In Sent.* 4, d. 4, qu. 1, art. 1.

soldat ; et par un passage de l'Aréopagite où il était question d'un « signe » au moyen duquel Dieu se donne à celui qui reçoit le baptême [1]. Toutefois Duns Scot et Durand n'attachèrent aucune valeur à ces prétendues attestations. Duns Scot surtout fit un procès en règle à la démonstration patristique du caractère présentée par le docteur angélique [2]. Il prouva que le passage de saint Jean Damascène avait été mal lu par saint Thomas, et que le « signe » mentionné dans le texte de l'Aréopagite visait un rite antérieur à l'immersion [3]. Il montra également que saint Augustin n'avait attaché aucune portée métaphysique au mot « caractère » [4]. « Du reste, ajouta-t-il, qu'on lise la quatrième distinction du *De consecratione*, on y verra rassemblés les textes des Pères relatifs au baptême : comment se fait-il donc qu'aucun d'eux ne mentionne le caractère ? Comment se fait-il surtout que le Maître des *Sentences* n'en parle pas, lui qui a recueilli toutes les pensées des saints docteurs [5] ? » Après un pareil réquisitoire, il semblait que rien

---

1. *Summa*, 3. 63, art. 1 et 2. Le saint docteur prouve d'abord l'existence du caractère par l'Écriture. (Voir plus haut, p. 300). Il fait ensuite appel à des considérations rationnelles qu'il confirme par un texte de saint Augustin où on lit : « Si militiae characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit... numquid, homine liberato atque correcto, character ille repetitur, ac non potius agnitus approbatur ? An forte minus haerent sacramenta christiana quam corporalis haec nota ? » — Plus loin, il prouve que le caractère baptismal est un « pouvoir » par le texte suivant de l'Aréopagite : « Deus in quodam *signo* tradit sui participationem accedenti ad baptismum, perficiens eum divinum et communicatorem divinorum. »

2. *In Sent.*, 4. d. 6, qu. 9.

3. *Loc. cit.*, n. 5-7. « Sed illae auctoritates videntur tantum esse vocales... illae auctoritates non adducuntur ad intentionem auctorum... Ista autem impositio manuum (texte de l'Aréopagite)... fiebat longe ante baptizationem. Ergo nullo modo ista hic dicta possunt intelligi de aliquo signo impresso in baptismo. Auctoritas Damasceni valde inepte adducitur quia pars unius orationis conjungitur cum parte alterius. »

4. *Ibid.*, n. 13. 14 ; «... in illa auctoritate (Augustini) potest character bene ad intentionem ejus accipi pro baptismo non effectu baptismi. »

5. *Ibid.*, n. 8 : « Consimiliter etiam, *De consecr.*, dist. 4, colliguntur auctoritates sanctorum de baptismo, nec videtur verisimile quod nullus eorum locutus fuisset de charactere si fuisset effectus ita necessarius baptismi. Et, quod videtur multum ponderis habere, Magister Sententiarum nusquam de charactere secundum istum intellectum locutus est... ». En réalité, Pierre Lombard dit (dist. 6. 1) : « servato charactere Christi ». Mais ici il a en vue ce qu'on appelle aujourd'hui la *forme* du baptême. Cette observation est de Duns Scot, *loc. cit.*, n. 14.

ne dût rester du « caractère ». Mais Duns Scot était franciscain et, comme tel, dévoué de tout cœur au Saint-Siège. « On doit, dit-il, penser des sacrements ce qu'en pense l'Église romaine. Or le pape Innocent III a écrit sur le baptême une décrétale, dans laquelle il parle du caractère à deux reprises différentes. Et si, à la rigueur, on peut supposer que, dans un endroit, il entend désigner le baptême lui-même, il a certainement en vue, dans un autre endroit, un effet imprimé dans l'âme par le sacrement. Je conclus donc que l'autorité de l'Église, mais elle seule, nous oblige à croire au caractère [1]. » Quant à Durand, il se borna à cette boutade : « Puisque tous les modernes nous parlent d'un caractère produit par certains sacrements, suivons le langage commun et disons qu'il y a un caractère [2]. » Il garda le mot et supprima la chose [3].

La question des effets du baptême — autres que le caractère — fut en partie résolue par les considérations qui en établissaient la nécessité. On n'eut guère recours à de nouvelles recherches patristiques que pour répondre à certains problèmes accessoires. On prouva, par exemple, que le rite baptismal remet toutes les peines spirituelles dues aux péchés pardonnés, par ce passage de l'Ambrosiastre : « La grâce de Dieu remet tout gratuitement dans le baptême [4]. » Quelques textes de saint Augustin servirent aussi à démontrer que les effets du baptême arrêtés par la « fiction » entrent dans l'âme, dès que la fiction disparaît [5]. Mais en somme on trouva peu à glaner ici. Pierre Lombard s'étant posé la question de savoir si le baptême confère la grâce aux petits enfants, ne sut que répondre [6].

---

1. *In Sent.*, n. 14 : « ... Propter ergo solam auctoritatem Ecclesiae, quantum occurrit ad praesens, est ponendum characterem imprimi. »

2. *In Sent.*, 4, d. 4, qu. 1, n. 4 : « Omnes moderni profitentur imprimi characterem in aliquibus sacramentis. Et nos, loquentes ut plures, dicamus cum eis characterem nonnihil esse. »

3. *Ibid.*, n. 11. Voir dans les manuels ce qu'est le caractère selon Durand. — Au n. 14 il déclare qu'on ne peut rien tirer du texte de saint Jean Damascène.

4. Pierre LOMBARD, *Sentent.* 4. dist. 4. 6; saint THOMAS, *Summa*, 3. 69. 2; DURAND, *In Sent.*, 4. dist. 4, qu. 3. 3.

5. Pierre LOMBARD, *Sentent.*, 4. d. 4. 2, fin; saint THOMAS, *Summa*, 3. 69. 10.

6. *Sentent.*, 4. d. 4. 8. : « Solet etiam quaeri si parvulis in baptismo

Et saint Thomas, qui apporta pour la résoudre un texte de saint Augustin, dut compléter ce texte à l'aide de la déduction [1].

---

datur gratia... Videtur quod non receperint quia gratia illa charitas est... *quidam* putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu. »

1. *Summa*, 3. 69. 6. — Au concile de Vienne la question des effets du baptême dans l'âme des enfants fut posée. On interrogea la Tradition; et voici à quel résultat on arriva (Denzinger, n. 411) : « Verum quia quantum ad effectum baptismi in parvulis reperiuntur *doctores quidam theologi* opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti sed gratiam non conferri, aliis e contra asserentibus quod et culpa eisdem in baptismo remittitur et virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum... Nos... opinionem secundam... tanquam probabiliorem et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem sacro approbante concilio duximus eligendam. »

CHAPITRE VIII

LA CONFIRMATION.

Dans sa réponse à Charlemagne, Leidrade mit en lumière la différence des effets produits par le baptême et la confirmation, au moyen d'un texte de saint Augustin où on lisait que les *Infantes* sont arrosés par l'immersion et que le chrême les soumet à la cuisson. Le saint archevêque de Lyon conclut de là que le baptême remettait les péchés et que la confirmation donnait la grâce du Saint-Esprit [1]. Quelques années plus tard, Walafrid Strabon, voulant prouver que les évêques avaient seuls le droit de faire le chrême et d'oindre les enfants au front, se référa à des décrets des papes Silvestre et Innocent, qu'il se contenta de résumer, non sans reconnaître que Silvestre avait permis aux prêtres de faire l'onction [2]. Nous retrouvons ces deux décrets sous la plume d'Énée. Photius, on le sait, reprochait à l'Église romaine d'interdire aux prêtres l'usage du chrême. L'évêque de Paris lui répondit que cette interdiction reposait sur un décret du pape Innocent, qu'elle était même antérieure à Silvestre, attendu que la loi portée par ce pape pour autoriser les prêtres à faire l'onction, n'aurait pas eu de sens, si les évêques n'avaient été jusque-là les seuls ministres du chrême, et que la décrétale d'Innocent avait renoué la chaîne de la Tradition brisée par Silvestre [3]. A ces maigres

1. *Liber de sacramento baptismi*, 7 fin. M. 99. 865. Le texte est tiré du sermon 272, M. 38. 1247.

2. *De rebus ecclesiasticis*, 26, M. 114. 958. Il a puisé son renseignement sur Silvestre dans le *Liber pontificalis*. Quant au texte d'Innocent, voir plus haut, p. 131.

3. *Liber adversus Graecos*, 178 et suiv., M. 121. 740.

données se réduisit la théologie patristique de la confirmation au neuvième siècle.

Au douzième siècle, le canoniste Gratien recueillit dans son *Décret* un certain nombre de pièces relatives à la confirmation. De ces documents puisés dans Yves, lequel les tenait de Burchard, plusieurs étaient originaires des fausses décrétales et portaient indûment les noms des papes Urbain, Melchiade ou Eusèbe. D'autres, au contraire, appartenaient vraiment aux auteurs à qui ils étaient attribués, c'est-à-dire à Innocent, à saint Grégoire et à Raban Maur[1]. Ce fut presque exclusivement chez Gratien que se documentèrent les scolastiques, quand ils voulurent soumettre le sacrement de confirmation aux données de l'histoire. Pour être exact, on doit noter que l'école d'Albert le Grand signala dans l'Aréopagite un passage inconnu à Gratien, où le chrême était mentionné[2]. Comme l'auteur de la *Hiérarchie ecclésiastique* était censé avoir vécu avec les apôtres, Albert, saint Thomas et Durand virent dans son texte la preuve péremptoire de l'origine apostolique du chrême, c'est-à-dire de la confirmation en tant que sacrement. Mais, ce point excepté[3], ce fut dans le livre du docteur de Bologne que l'on s'approvisionna de références patristiques.

Hugues et Pierre Lombard prouvèrent par Raban Maur que la confirmation donne le Saint-Esprit au nouveau baptisé[4]. Les prétendus textes de Melchiade et d'Eusèbe leur servirent à établir que ce même rite est un sacrement — c'est sous ce terme qu'il y était désigné — et que l'administration de ce sa-

---

1. *Decretum*, 3. *De consecratione*, 5, 1 à 5, M. 187. 1855; *ibid.*, *De consecratione*, 4. 119, p. 1838; *ibid.*, 1. dist. 95. 1, p. 447.

2. Albert., *In Sent.*, 4. 7, art. 2 : « Nunquam ab apostolis facta est (confirmatio) sine verbis et materia determinata; propter quod habemus capitulum speciale in Dionysio in *Ecclesiastica hierarchia*, qui cum apostolis fuit, de perficiendis in myro et in ipso offerendis, et loquitur de sanctificatione chrismatis. » — Saint Thomas, *Summa*, 3. 72, 2 ad 1; Durand, *In Sent.*, 4. 7, qu. 2, n. 11. Dans le *Sed contra* de l'article indiqué, saint Thomas cite un texte du pape saint Grégoire.

3. Noter cependant que Hugues, dans le *De Sacramentis*, 2, pars 7. 1, M. 176. 460, transcrit le renseignement fourni par le *Liber pontificalis* sur Silvestre.

4. Hugues, *Summa Sent.*, 6. 1, M. 176. 138; Pierre Lombard, *Sentent.*, 4. 7. 2. Pierre utilise la *Summa Sentent.*, de Hugues et non le *De sacramentis*.

crement est l'apanage exclusif des évêques [1]. Nous retrouvons ces textes chez les docteurs de l'époque suivante, notamment chez saint Thomas [2]. Mais alors l'attention fut attirée sur la question du ministre par un texte de saint Grégoire, que ni Hugues ni Pierre Lombard n'avaient rapporté, et qu'on avait fini néanmoins par découvrir dans le *Décret* de Gratien [3]. Dans ce texte, le grand pape autorisait les simples prêtres à faire, en l'absence de l'évêque, l'onction du chrême sur le front des nouveaux baptisés [4]. Que devenaient, devant cette décision, les décrétales de Melchiade et d'Eusèbe ? Tel fut le problème qui se dressa devant les scolastiques. Saint Thomas lui trouva une solution très simple. Appuyé sur l'autorité du pape Eusèbe, il posa en principe que les évêques avaient seuls le droit de donner la confirmation. Mais il ajouta que le souverain pontife possédait, parmi ses pouvoirs, celui de confier à des prêtres certaines fonctions épiscopales, comme l'administration du sacrement de confirmation [5].

Toutefois le docteur angélique négligea d'expliquer comment les pouvoirs du pape l'autorisaient à confier à un simple prêtre des attributions épiscopales. Durand et Duns Scot examinèrent de près cette question, chacun dans un esprit différent. Le docteur de Saint-Pourçain, partant de ce principe que les pouvoirs du pape, si étendus qu'ils soient, ne peuvent rien contre le droit divin, conclut que, pour justifier l'acte de

---

1. Hugues, *Summa Sent.*, 6. 1; Pierre Lombard, *Sent.*, 4. 7, 2.

2. Saint Thomas, *Summa*, 3. 72. 1 : « Utrum confirmatio sit sacramentum ?... Sed contra est quod Melchiades papa scribit... » art. 7 : « Utrum per sacramentum confirmationis conferatur gratia gratum faciens... Sed contra est quod Melchiades papa dicit... »

3. *Decretum*, 1. 95. 1, M. 187. 447. — Roland (p. 214) signale le canon d'un concile de Tolède qui autorise le prêtre à faire l'onction en l'absence de l'évêque. Il ajoute que ce canon est abrogé. Il l'emprunte à Gratien 1. 95. 11. M. 187. 452.

4. Ce texte est tiré de la *Lettre à Janvier* (*Ep.* 3. 26, M. 77. 696). Le pape avait, par une lettre antérieure (*Ep.* 9, p. 677) réservé à l'évêque l'onction du front, et permis aux prêtres la seule onction « in pectore ». Cette décision ayant provoqué des murmures, Grégoire la retira en ces termes : « Ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos chrismate tangere debeant concedimus. » Un mot dans ce texte — à savoir : *baptizatos* — a donné lieu, depuis le seizième siècle, à des discussions. Je me borne ici à rapporter ce qu'ont lu les scolastiques.

5. *Summa*, 3. 72, 11 ad 1.

saint Grégoire, il fallait supposer une origine purement ecclésiastique à la loi qui réserve aux évêques le droit de donner la confirmation. Et, comme l'origine divine de cette loi lui semblait attestée par la décrétale du pape Eusèbe, il laissa discrètement entendre que Grégoire avait dépassé la mesure de ses pouvoirs [1]. Duns Scot prit la question *ab ovo*. Fort de l'autorité de saint Jérôme, il expliqua que la distinction de l'épiscopat et du presbytérat était d'origine ecclésiastique et que, primitivement, les prêtres étaient égaux aux évêques. Avec de telles prémisses il n'eut pas de peine à légitimer la lettre du pape saint Grégoire [2]. Du reste, après s'être étendu complaisamment sur cette explication et l'avoir énergiquement défendue, il en proposa une autre, selon laquelle le souverain pontife a le droit de donner à un prêtre des pouvoirs épiscopaux, sans recourir à l'ordination épiscopale [3].

Pierre Lombard enseigna que la confirmation ne devait jamais être réitérée ; mais il ne donna de son assertion aucune preuve, sinon un texte de saint Augustin qui, de son propre aveu, n'était pas *ad rem* [4]. Saint Thomas remarqua dans Gra-

---

1. *In Sent.*, 4. 7. qu. 4, n. 9-21. Il termine sa longue dissertation par ces mots : « Videtur quod proprius minister confirmationis sit episcopus praecipue per illud quod dicitur : *De consecrat.* canone *Manus* » (c'est la décrétale apocryphe du pape Eusèbe). On le voit, il n'émet pas d'affirmation catégorique, mais sa conviction intime résulte clairement de l'ensemble de sa thèse.

2. *In Sent.*, 4. 7. qu. 1, n. 4-7 : « Alii possunt esse duo modi dicendi probabiles. Unus quod in primitiva Ecclesia non erat differentia inter sacerdotes et episcopos, quod probatur per duas auctoritates Hieronymi quae ponuntur in canone. » Et il cite les célèbres textes de saint Jérôme qu'il emprunte à Gratien : *Decretum*, 1. 93. 24, M. 187. 442. Il en éclaire le sens à l'aide de la *Glose* de Jean le Teutonique.

3. *Ibid.*, n. 8. Cette dernière explication est l'un des deux « modi dicendi probabiles ». Mais on sent que la théorie de saint Jérôme est sa ressource préférée.

4. *Sentent.*, 4. 7. 2. Il pose d'abord en principe que : « nec debet iterari, sicut nec baptismus nec ordo. » Il appuie ensuite cette assertion sur le texte suivant de saint Augustin : « Nulli enim sacramento facienda est injuria. » Il ajoute, en forme de commentaire : « Quod fieri putatur quando non iterandum iteratur. » Alors se rendant compte que la question n'a pas avancé d'un pas, il se demande : « Sed utrum aliqua vel nulla iterari possint quaestio est. Nam de baptismo et ordine, quod non debeant iterari, aperte Augustinus dicit. » Finalement il déclare : « Quod indubitanter etiam de confirmatione tenendum est. » Mais cette dernière affirmation n'est appuyée sur aucune autorité.

tien un décret du pape Grégoire II qui défendait de confirmer deux fois le même sujet. Il tira de ce texte, en le traitant par la méthode de déduction, la doctrine du caractère de la confirmation, qui se trouva ainsi avoir une base patristique [1]. Duns Scot se contenta de demander à la décrétale de Grégoire II la preuve que le sacrement de confirmation ne doit pas être réitéré [2]. On sait qu'il ne croyait pas pouvoir prouver par la Tradition l'existence du caractère baptismal lui-même. Durand, lui non plus, n'invoqua pas ici l'autorité des Pères [3]. Ce furent des considérations rationnelles qui lui permirent de signaler le caractère parmi les effets de la confirmation [4].

---

1. *Summa*, 3. 72. 5. Gratien cite ce texte dans : *De consecratione* 5. 9, M. 187. 1858.
2. *In Sent.*, 4. 7, qu. 4.
3. *In Sent.*, 4. 7, qu. 2. n. 10.
4. Saint Thomas, *Summa*, 3. 72. 6, prouve, par l'autorité de Raban Maur, que le caractère de la confirmation présuppose celui du baptême. En réalité, Raban ne fait aucune allusion au caractère. Inutile de mentionner deux ou trois autres références sans portée, par exemple celle qui a pour but de prouver que le chrême doit être consacré par l'évêque.

CHAPITRE IX

L'EUCHARISTIE.

I. *La controverse eucharistique du neuvième au douzième siècle.*

Quand il écrivit le *De corpore et sanguine Domini*, Paschase Radbert appuya tout d'abord sa thèse relative à l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Sauveur sur l'autorité de saint Ambroise. Sans s'astreindre à une citation textuelle, il résuma l'endroit du *De mysteriis* où l'évêque de Milan avait dit : « Ce corps que nous formons a été tiré d'une vierge... C'est la vraie chair du Christ qui fut crucifiée et ensevelie[1]. » Il fit ensuite appel aux miracles accomplis par la sainte eucharistie. Il emprunta au pape saint Grégoire l'histoire de l'évêque Cassius, qui avait la pieuse pratique de célébrer chaque jour le saint sacrifice, et qui en fut récompensé par une révélation divine; il emprunta aussi l'histoire d'un captif dont chaque semaine, les liens se brisaient, parce que sa femme, chaque semaine, faisait offrir des hosties à son intention[2]. Au diacre Paul, biographe de saint Grégoire, il demanda le récit des empreintes de sang que ce pape fit apparaître sur l'eucharistie, pour convaincre une femme qui ne voulait pas croire à la présence réelle[3]. Pseudo-Amphiloque lui fournit le prodige dont fut favorisé un juif, qui déclara avoir vu saint Basile, au moment où il donnait la communion, tenir un enfant

1. *De corpore et sanguine Domini*, 1. M. 120. 1269.
2. *Ibid.*, 9. 10 et 11, p. 1300.
3. *Ibid.*, 14. 3, p. 1317.

dans ses mains et le partager entre les fidèles[1]. Il rapporta d'autres miracles du même genre[2]. Toutefois il ne demanda à cette démonstration par les faits que de confirmer et corroborer une conviction déjà préalablement établie. Quant à la preuve patristique proprement dite, il la restreignit au texte de saint Ambroise qu'on a vu plus haut. En somme, ce fut surtout autour de la démonstration scripturaire que se fixa son attention, quand il composa le *De corpore et sanguine Domini.*

Ratramne, au contraire, consacra la moitié de son livre à interroger la pensée des Pères[3]. Non que son enquête se fasse remarquer par son abondance et son étendue. Il n'apporta qu'un petit nombre d'extraits ; mais, selon son habitude, il les commenta longuement. Il commença par saint Augustin[4], dont il cita deux textes : celui du *De doctrina christiana,* et celui de la *Lettre à Boniface*. Dans le premier, on lisait que la parole du Sauveur : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis...* semblait prescrire « un crime », et que, par conséquent, on devait voir en elle une simple « figure » nous intimant l'ordre de vivre dans le souvenir de la passion du Seigneur. Le second de ces textes expliquait que le sacrement de la foi (c'est-à-dire le baptême) reçu par les petits enfants, est la foi, tout comme le sacrement du corps du Christ est, en quelque sorte, le corps du Christ, et le sacrement de son sang est, en quelque sorte, son sang. L'explication consistait dans l'observation de ce fait que les sacrements, ayant une certaine ressemblance avec les objets dont ils sont les sacrements, en portent ordinairement le nom ; de sorte que, par exemple, on désigne la fête de Pâques comme le jour de la résurrection du Sauveur, alors qu'elle en est simplement le souvenir. Ratramne mit soigneusement en relief tout ce qui, dans ces textes, lui semblait favoriser sa théorie. « Ce saint docteur, dit-il, en parlant de l'extrait du *De doctrina christiana,* déclare que les mystères du corps et du sang du Seigneur tels que les fidèles

1. *De corpore et sanguine Domini,* 14. 2, p. 1317.
2. Voir *Ibid.*, 9. 8 et 14. 5, p. 1299 et 1320.
3. *De corpore et sanguine Domini*, à partir du n. 32, M. 121. 141.
4. *Ibid.*, 33-38, p. 141-144.

les célèbrent sont des figures [1]. » Et le texte de la *Lettre à Boniface* lui suggéra les réflexions suivantes : « On voit ici que saint Augustin distingue les sacrements des choses dont ils sont les sacrements. Le corps dans lequel le Sauveur souffrit, le sang qu'il répandit, sont des choses. Quant aux mystères de ces choses il les appelle les sacrements du corps et du sang du Christ, lesquels sacrements sont célébrés en souvenir de la passion... Et ces sacrements portent le nom des choses qu'ils représentent. On les appelle le corps et le sang du Sauveur, à cause de leur ressemblance avec ces objets [2]. » Après avoir invoqué l'autorité de saint Augustin, Ratramne passa à saint Isidore, dont il cita deux textes en les commentant [3]. Il conclut que ceux-là se mettaient en opposition avec les Pères, qui croyaient que le Christ était dans l'eucharistie « non en figure, mais en vérité [4] ».

Toutefois, comme Paschase s'était mis sous le patronage de saint Ambroise, Ratramne étudia minutieusement la fin du *De mysteriis*, et il crut pouvoir démontrer que l'évêque de Milan n'avait nulle part identifié le corps eucharistique du Christ avec son corps historique [5]. La chose n'allait pas de soi et l'adversaire de Paschase eut, plus d'une fois, besoin de solliciter les textes pour les ranger de son côté [6]. Quand il eut mené à bien cette entreprise, il apporta encore un texte de saint Jérôme [7], un autre de saint Fulgence [8], un long extrait du *Tractatus in Joannem* de saint Augustin [9], un fragment de sermon du même docteur [10], et une prière de la liturgie [11]. Le texte de saint

1. *De corpore et sanguine Domini*, 34, p. 141.
2. *Ibid.*, 36, p. 142.
3. *Ibid.*, 40 et 45, p. 144 et 146.
4. *Ibid.*, 32, p. 141 : « Plurimi proponentes loquuntur non in figura sed in veritate ista fieri. Quod dicentes sanctorum scriptis Patrum contrarie comprobantur. »
5. *Ibid.*, 50 et suiv., p. 147.
6. Voir surtout : 56 et 57, p. 150; *ib.* 54, p. 148.
7. *Ibid.*, 70, p. 156.
8. *Ibid.*, 90, p. 165. Il cite *De fide ad Petrum*, 19, où on lit que, dans le sacrifice du pain et du vin, il y a : « Commemoratio carnis Christi ».
9. *Ibid.*, 78, p. 161.
10. *Ibid.*, 93, p. 167. Il cite le sermon 272.
11. *Ibid.*, 85, p. 162. C'est la prière : « ... imploramus ut quod in imagine contingimus sacramenti, manifesta participatione sumamus ». Il

Jérôme était ainsi conçu : « On peut entendre en deux manières la chair du Christ et son sang. Il y a, en effet, la chair spirituelle et divine dont le Sauveur a dit : Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment un breuvage. Il y a aussi la chair qui a été crucifiée et le sang qui a été versé sur le calvaire. » Le sermon de saint Augustin contenait ces paroles destinées à expliquer aux catéchumènes comment le pain est le corps du Christ, et comment ce qui est dans le calice est son sang : « Ces objets sont appelés des sacrements, parce qu'autre chose est ce qu'on voit en eux et autre chose ce qu'on comprend. Ce qu'on voit ressemble à un corps ; ce qu'on comprend produit un fruit spirituel. Si vous voulez comprendre ce qu'est le corps du Christ, écoutez l'apôtre qui vous dit que vous êtes le corps et les membres du Christ. C'est votre mystère qui est sur la table du Seigneur ; c'est votre mystère que vous recevez. C'est à ce que vous êtes que vous répondez : *Amen*. On vous dit : *Corpus Christi*, et vous répondez : *Amen*. Soyez les membres du corps du Christ, pour que votre *Amen* soit vrai. » Comme toujours, Ratramne fit l'exégèse de ces textes. Une fois de plus, il conclut que les Pères avaient évité de confondre l'eucharistie avec le corps naturel et le sang du Sauveur.

Le livre de Ratramne ne laissa pas de faire impression sur un certain nombre de moines. Paschase reçut bientôt une lettre de son disciple, Frudegarde, qui se déclarait ébranlé dans sa foi à la présence réelle par le texte du *De doctrina christiana* et par celui de la *Lettre à Boniface*. Le vénérable abbé de Corbie estima avec raison qu'une profession de foi bien nette de l'évêque d'Hippone à la présence réelle devait suffire à contre-balancer et à neutraliser les formules plus ou moins obscures échappées à la plume du saint docteur. Il cita donc ce texte qui, en effet, ne laisse rien à désirer, et qu'il assura provenir d'un sermon intitulé : *Ad Neophytos*. « Recevez, dans le pain, ce qui a été attaché au bois, et, dans le calice, ce qui a coulé du côté du Christ.[1] » Appuyé sur ce

---

cite aussi (n. 88) la prière : « ...ut quae nunc specie gerimus rerum veritate capiamus. »

1. *Epist. ad Frudegardum*, M. 120. 1352 et 1354.

texte, il se crut autorisé à conclure que le *De doctrina christiana* ainsi que la *Lettre à Boniface* étaient susceptibles d'une bonne interprétation, et que saint Augustin était, en somme, d'accord avec saint Ambroise[1]. Du reste, pour fortifier sa conclusion, il apporta un texte du pape saint Grégoire[2]; un autre de saint Cyrille d'Alexandrie[3]; un troisième qu'il attribua à Eusèbe d'Emèse[4], et qui était, en réalité, de Fauste de Riez; un quatrième de saint Léon[5]; enfin un cinquième de saint Hilaire[6]. Le pape Grégoire parlait de « l'immolation des hosties de la chair et du sang du Sauveur ». Saint Cyrille enseignait que le chrétien est sanctifié lorsqu'il participe « au corps et au sang précieux du Rédempteur ». Quant à Fauste, il déclarait que « le prêtre invisible convertit par sa parole les créatures visibles en la substance de son corps et de son sang ». Saint Léon prescrivait aux chrétiens de ne pas révoquer en doute la réalité du corps du Christ. Et saint Hilaire expliquait que le Christ donne sa chair aux hommes en sacrement. Tous ces témoignages, sauf celui de saint Léon qui ne visait que le docétisme, avaient trait à l'eucharistie, et Paschase pouvait légitimement les invoquer. Son enquête patristique n'eût rien laissé à désirer, si le sermon *Ad Neophytos* avait été authentique. Malheureusement, sur ce point d'une importance capitale, l'érudition de l'abbé de Corbie était en défaut. Le sermon *Ad Neophytos* était l'œuvre d'un inconnu du huitième ou du neuvième siècle, qui avait utilisé les formules de la liturgie mozarabe.

Quand, à la fin du dixième siècle, Gerbert écrivit le *De corpore et sanguine Domini,* il eut soin d'y insérer les attestations que Paschase avait recueillies. On retrouve dans son livre les textes de saint Hilaire[7], de saint Léon[8], de saint Cy-

1. *Epist. ad Frudegardum*, p. 1353.
2. *Ibid.*, p. 1355.
3. *Ibid.*, p. 1355.
4. *Ibid.*, p. 1354.
5. *Ibid.*, Append., p. 1360. Saint Léon veut détourner les fidèles du docétisme manichéen; il les presse de croire à la réalité du corps du Christ dans l'Incarnation.
6. *Ibid.*, Append., p. 1362.
7. *De corpore...* M. 139. 6. 183.
8. *Ibid.*, 2, p. 180.

rille [1], de Fauste [2], de saint Ambroise [3], de Fulgence [4], qu'on a déjà rencontrés dans les écrits de l'adversaire de Ratramne. Gerbert allongea cette liste de trois autres textes empruntés à l'auteur du *De sacramentis* [5], à saint Jean Chrysostome [6] et à saint Augustin [7]. L'extrait du *De sacramentis* enseigne que le pain eucharistique est le corps du Christ. Celui de saint Jean Chrysostome dit que les mains du prêtre touchent le Sauveur. Celui de saint Augustin apprend aux fidèles que, lorsqu'ils communient dignement, ils reçoivent le corps du Sauveur, bien que lui-même reste intact. Les deux premiers témoignages étaient certes à bon droit apportés. En revanche, le troisième appelle une observation. Déjà Raban Maur qui, tout en repoussant la doctrine de Paschase, admettait une certaine présence réelle, avait cité ce dernier texte, dans sa *Lettre à Égile* [8], et c'est manifestement à l'archevêque de Mayence que Gerbert l'a emprunté. Mais on le chercherait en vain dans les écrits du docteur d'Hippone. Raban avait été dupe d'un écrit apocryphe et avait induit en erreur Gerbert qui, à son tour, induira beaucoup d'autres en erreur.

On en était là quand parut Bérenger. Comme on le pense bien, l'hérésiarque de Tours ne manqua pas d'exploiter saint Augustin. Il prétendit que ce saint docteur avait nettement rejeté la présence réelle dans plusieurs de ses écrits, notamment dans la *Lettre à Boniface* [9]. Du reste, son érudition patristique était bornée. Il ne tira de la Tradition aucune arme nouvelle contre la croyance universelle ; il se borna à employer

---

1. *De corpore*... 5, p. 183.
2. *Ibid.*, 3, p. 182.
3. *Ibid.*, 5, p. 183.
4. *Ibid.*, 3, p. 181.
5. *Ibid.*, 2, p. 180.
6. *Ibid.*, 2, p. 180. Il est attribué à saint Basile ; en réalité, il est tiré du *De sacerdotio*, 3. 4.
7. *Ibid.*, 3, p. 181.
8. *Epist.*, 3. 3, M. 112. 1513.
9. Voir ses objections sur cette lettre dans Lanfranc, *De corpore*... 11 et 15, M. 150. 423 et 425. — Guitmond, *De corporis*... 2, M. 149. 1455 et 1462, rapporte deux autres objections tirées par Bérenger, l'une du *De doctrina christiana*, 3. 16, l'autre de l'homélie *In ps.* 98.

celles qu'avant lui Ratramne avait forgées. Tout au plus pourrait-on mettre à son actif le dédain avec lequel il repoussait les récits de miracles eucharistiques[1]. Mais Ratramne n'attachait sans doute pas plus d'importance à ces récits.

On ne sera pas étonné d'apprendre que les défenseurs du dogme de la présence réelle mirent à profit les recherches patristiques accomplies par Paschase et Gerbert. Lanfranc[2], Durand de Troarne[3], Guitmond[4] et Alger[5] dressèrent des listes de textes destinées à prouver que les docteurs des premiers siècles croyaient à la présence du Sauveur dans l'eucharistie. Ces listes furent, en grande partie, composées à l'aide des témoignages que l'abbé de Corbie et l'archevêque de Reims avaient recueillis, y compris l'extrait du sermon *Ad Neophytos* et la citation due à Raban Maur. On serait injuste cependant si l'on croyait que les théologiens du onzième siècle furent complètement tributaires de l'érudition de leurs aînés. Durand versa au dossier des textes nouveaux de Bède, d'Amalaire, de Fulbert de Chartres et de saint Jean Chrysostome[6]. Tous, depuis Lanfranc jusqu'à Alger, tirèrent de saint Ambroise, du *De sacramentis* et même de saint Augustin des témoignages que ni Paschase ni Gerbert n'avaient utilisés. Les textes puisés dans saint Ambroise et dans le *De sacramentis* reproduisaient la doctrine que nous avons déjà rencontrée. Quant aux attestations demandées à saint Augustin, plusieurs étaient apocryphes ou sans portée. Cependant deux méritent d'être signalées. La première dérive de l'*Homélie sur le psaume* XXXIII et elle est conçue en ces termes : « Il était porté dans ses mains. Qui comprendra

1. Voir GUITMOND, *loc. cit.*, M. 149. 1479. Parlant du miracle accompli par saint Basile (voir ici p. 432), il dit : « Illud etiam miraculum quod in vitis Patrum legitur licet Berengarius oderit... »

2. *De corpore...* 9, 17 et suiv., M. 150. 420, 426, etc. Lanfranc cite d'abord le *De sacramentis*. Puis viennent saint Cyrille, saint Ambroise, etc.

3. *De corpore...* 18 et seq. M. 149. 1384. Il cite saint Augustin, saint Ambroise, le *De sacramentis*, etc.

4. *De corporis...* 3, M. 149. 1470. Il cite saint Augustin, pseudo-Augustin, saint Ambroise, etc.

5. *De sacramentis corp. et sang.* , l. 12, M. 180. 775.

6. *De corpore...* 19, M. 149. 1404 et suiv.

jamais qu'un homme puisse être porté dans ses mains? On peut se faire porter dans les mains des autres, mais on ne saurait se porter soi-même dans ses mains. On ne voit pas comment ce phénomène a été réalisé en David. Mais il s'est réalisé dans le Christ. Il était porté dans ses mains quand, mentionnant son corps, il disait : *Ceci est mon corps*... Les juifs s'approchèrent de lui pour le crucifier : pour nous, approchons-nous de lui, afin de recevoir son corps et son sang. » La seconde, tirée de l'*Homélie sur le psaume* XCVIII, tient le langage suivant : « Le Christ a emprunté sa chair à celle de Marie : il s'est promené dans sa chair. et il nous a donné sa chair à manger pour notre salut. » Ces deux textes seront désormais apportés par tous les théologiens qui auront à défendre la croyance catholique. C'est Durand de Troarne qui a attiré l'attention sur le premier[1] ; l'autre a été signalé par Lanfranc[2], puis à sa suite par Guitmond[3]. En somme, les adversaires de Bérenger fournirent peu de documents nouveaux à la démonstration patristique de la présence réelle. Leur mérite est ailleurs. Paschase Radbert, se trouvant aux prises avec les textes du *De doctrina christiana* et de la *Lettre à Boniface,* s'était borné à leur opposer un témoignage apocryphe, et n'avait fait aucune tentative pour les expliquer. Les théologiens du onzième siècle ne crurent pas devoir imiter son exemple, et, au lieu de se dérober devant la difficulté, ils l'abordèrent résolument. Durand de Troarne nota que, dans le *De doctrina christiana,* saint Augustin avait présenté le texte : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis*... non pas comme ordonnant un crime, mais seulement comme *semblant* ordonner un crime. Et il expliqua que la seule action criminelle visée par le docteur d'Hippone était celle qui eût consisté à manger la chair du Christ comme on mange la viande [4]. Toutefois, qu'avait donc voulu dire Augustin quand il avait ajouté à la fin de ce même texte : « La parole *nisi mandu-*

1. *De corpore*... 18. M. 149. 1401.
2. *De corpore*... 18, M. 150. 433.
3. *De corporis*... 2, M. 149. 1461.
4. *De corpore*... 23, M. 149, 1411. Lanfranc (*De corpore*, 12. M. 150, 422) discute un autre texte insignifiant du *De doctrina*.

caveritis... est une *figure* qui nous prescrit de communier à la passion du Seigneur et de nous rappeler que la chair du Christ a été immolée pour nous »? Durand ne toucha pas à cette question, et il se borna à affirmer que le mot « figure » ne devait pas être pris à la lettre [1]. Guitmond fut le premier à entreprendre la solution de l'énigme : « Ce que saint Augustin appelle « figure », dit-il, ce n'est pas l'aliment de l'autel, c'est la célébration du corps du Seigneur. Chaque fois, en effet, que la célébration du corps et du sang du Seigneur est accomplie, le Christ n'est pas tué à nouveau, mais nous faisons souvenir de sa mort... [2]. Quelle que soit la pensée précise d'Augustin, — car il n'est pas facile de savoir ce qu'il entend ici par « figure », — on peut du moins affirmer que le mot « figure » se rapporte à la passion du Seigneur et non à son corps... Les Bérengariens ont donc agi sottement en nous objectant le livre du *De doctrina christiana* [3]. »

Quant à la *Lettre à Boniface*, Lanfranc en présenta une explication d'après laquelle « le corps eucharistique du Sauveur, voilé qu'il est sous les apparences du pain, est le sacrement du corps qui fut crucifié [4] » ; d'où il conclut que saint Augustin avait pu légitimement écrire cette phrase : « Le sacrement du corps du Christ est en quelque sorte son corps ». Guitmond proposa deux autres solutions. D'après l'une, saint Augustin aurait eu en vue les symboles de l'ancienne loi, de sorte que son texte pourrait être traduit ainsi : la manne, le pain et le vin consacrés par Melchisédech, les anciens sacrifices ; en un mot, tous les sacrements du corps et du sang du Christ sont en quelque manière son corps et son sang [5]. D'après l'autre, le saint docteur aurait voulu faire un rapprochement entre le corps naturel du Sauveur présent dans l'eucharistie et son corps mystique qui est l'Église ; d'où l'on pourrait traduire : Le corps du Fils de Dieu (présent dans l'eucharistie), étant le sacrement de

1. *De corpore... Ibid.*
2. *De corporis...* 2. 25, M. 149. 1455.
3. *Ibid.*, 2. 29, p. 1457.
4. *De corpore*, 13, M. 150, 423.
5. *De corporis...* 3, M. 149, 1465.

son corps mystique qui est l'Église, est en quelque sorte ce corps [1]. »

Telles furent les solutions apportées aux deux principales objections patristiques de Bérenger. Guitmond et Alger entreprirent encore d'expliquer d'autres endroits de saint Augustin. Ces explications nous entraîneraient trop loin ; d'ailleurs elles sont toutes présentées accessoirement et comme en passant, aucune n'est l'objet d'une dissertation en règle. Nous pouvons donc les négliger. Signalons cependant l'observation suivante de Guitmond : « Saint Augustin, dit-il en substance à ses adversaires, a déclaré maintes fois que l'on devait s'incliner devant la croyance générale, devant celle qui est professée par l'Église. Or, vous autres, Bérengariens, vous ne pouvez avoir la prétention de former l'Église. Vous n'êtes qu'une poignée et vous avez l'Église contre vous. Si vous êtes, comme vous le dites, les vrais disciples de saint Augustin, inclinez-vous donc devant la croyance du monde chrétien. C'est votre maître qui vous en fait un devoir [2] ! » La postérité se souviendra de cet argument, tout comme elle se souviendra de cet aveu de Durand de Troarne : « Le saint docteur d'Hippone, fatigué par les labeurs de la composition, n'a pas toujours suffisamment expliqué sa pensée. De là vient qu'il paraît obscur aux ignorants, et qu'il est même pour certains une source d'erreur. D'ailleurs si, par impossible, il s'était trompé sur un si grand mystère, ce serait le moment de nous rappeler la parole de l'Apôtre : « Quand même un ange « viendrait du ciel vous donner un enseignement autre que le « mien, dites-lui : Anathème [3]. »

II. *La théologie didactique de l'Eucharistie.*

La seconde partie du *Decretum* d'Yves de Chartres est une compilation de textes, tant disciplinaires que dogmatiques, relatifs à l'eucharistie et émanés des Pères, des conciles et des papes [4]. Cette compilation ne porte qu'à un faible degré le ca-

---

1. *De corporis...* p. 1466.
2. *De corporis...* 3, M. 149. 1487.
3. *De corpore...* 25, M. 149. 1415.
4. *Decret.* p. 2, M. 161, 135 à 200. Elle comprend 143 chapitres.

ractère d'une œuvre personnelle... Déjà Réginon [1], puis, à sa suite, Burchard [2], avaient rédigé le code disciplinaire de l'eucharistie. Quant à la liste des attestations favorables à la présence réelle, les apports successifs de Paschase Radbert, de Gerbert, de Lanfranc, de Durand, de Guitmond et d'Alger, l'avaient insensiblement mais constamment grossie. Yves, en même temps qu'il s'appropria la collection canonique établie par Réginon et Burchard, utilisa aussi les travaux des théologiens. Paschase Radbert et Lanfranc notamment furent sur sa table de travail, et il transcrivit leurs extraits [3]. Toutefois on doit reconnaître qu'il ne se contenta pas de faire œuvre de copiste. Fréquemment il alla aux sources, ce qui lui permit de recueillir de nouveaux textes et surtout de donner plus d'ampleur aux attestations déjà apportées par ses aînés [4]. Bref, la seconde partie de son *Decretum* peut être considérée comme la première *Somme* patristique de l'eucharistie.

Deux autres lui succédèrent à un demi-siècle d'intervalle. Quand il fut sur le point d'écrire le chapitre du *Sic et Non* relatif à l'eucharistie [5], Abélard lut Yves ; il lut également Lanfranc, Paschase Radbert et Alger [6]. Et, à l'aide des références

---

1. *De ecclesiast. disciplinis*, 1. 66 et suiv., M. 132. 205.
2. *Decretorum liber*, 5, M. 140. 750.
3. Lanfranc est mis à contribution au ch. 9. M. 161. 152 et suiv. De plus, divers textes patristiques lui ont sans doute été empruntés. D'autres ont dû être puisés dans Paschase. Par exemple (c. 4, p. 138) le texte du concile d'Éphèse est cité plus longuement par Yves que par Lanfranc. Ce n'est donc pas à Lanfranc qu'il est emprunté, mais bien à Paschase chez lequel (M. 120. 1355) on le retrouve intégralement.
4. Par exemple, il cite (C. 4, p. 138 et 139) saint Hilaire plus longuement que ne le font Paschase et Gerbert. Il a donc consulté le livre de l'évêque de Poitiers. Le texte d'Eusèbe d'Émèse (en réalité Fauste de Riez) qu'il cite : C. 4, p. 139, donne lieu à une conclusion analogue.
5. *Sic et Non*, 117, M. 178. 1518 à 1537.
6. Par exemple : Le texte de saint Léon (p. 1524) et les trois textes qui le suivent ont sûrement été puisés dans Yves (M. 161. 156) qui les tenait de Lanfranc (M. 150. 435). Les textes du pseudo-Amphiloque (*De vita et miraculis sancti Basilii*, p. 1525 et du *De vitis Patrum* (*Ibid.*) ont été fournis par Paschase Radbert qui les cite (*De corpore*... 14. 2 et 4, M. 120. 1317 et 1318). Le texte qui est censé extrait du livre des *Sentences de Prosper* (p. 1554) a en réalité pour auteur Lanfranc (*De corpore*... 10, M. 150. 421). Or nous trouvons déjà dans Alger (*De sacramentis*.., l. 5, M. 180, 752) cette fausse attribution.

fournies par ces divers docteurs, il composa une gerbe de textes nombreux, où le dogme de la présence réelle était proclamé. Malheureusement induit en erreur par Alger, il lui arriva maintes fois d'attribuer aux Pères des textes dont le véritable auteur était Lanfranc. Le disciple d'Abélard, Gratien, composa lui aussi sa gerbe. Pour la faire, il étudia Paschase Radbert, le *Sic et Non* d'Abélard et Alger; il étudia surtout le *Decretum* de l'évêque de Chartres[1]. La seconde *Distinction* du *De consecratione* n'est qu'un remaniement des pièces recueillies par Yves, auxquelles sont associés quelques documents tirés de la collection d'Abélard et de Paschase Radbert.

De bonne heure Yves de Chartres cessa d'être lu et tomba dans l'oubli. Le *Sic et Non* lui-même ne fut guère utilisé. Le *De consecratione* de Gratien fut comme le grenier d'abondance auquel les docteurs depuis Pierre Lombard allèrent s'approvisionner de textes pour prouver la présence réelle[2]. On substitua même, à partir du treizième siècle, Pierre Lombard à Gratien, et on lui demanda les deux ou trois références dont on avait besoin. Cependant saint Thomas donna un extrait de saint Hilaire qu'il dut emprunter à Yves[3]; il cita également une phrase de saint Cyrille de Jérusalem que personne, semble-t-il, ne connaissait encore[4]. Son enquête patristique, bien que peu abondante, té-

1. *De consecratione*, dist. 2, M. 187. 1731 à 1782. Elle comprend 97 chapitres. Le *De consecr.* n'est lui-même que la troisième partie du *Decretum*. Les ch. 71 et 72 (p. 1767 et 1768) citent des textes de Paschase dont le second est attribué à Augustin. Le ch. 48 (p. 1754) cite, sous le nom d'Augustin, un texte de Lanfranc qui a dû être pris dans le *Sic et Non* (voir la note précédente). Les emprunts à Yves sont fréquents. Le ch. 34 (p. 1744(est tiré d'Alger (1. 5, M. 180. 753), car il cite, sous le nom de saint Grégoire, un texte dont les premières lignes seules sont de ce pape et dont la suite a pour auteur Alger lui-même.

2. La plupart des textes patristiques que cite Pierre Lombard dans les *Distinctiones* 8 à 11 de la *quarta Pars* se trouvent dans Gratien, et lui ont été empruntés. Par exemple : le pseudo-Eusèbe d'Émèse (4. 8. 2.) vient de *De consecr.* 2. 35; le pseudo-Augustin — en fait Paschase — (4. 8. 3) vient de *De cons.* 2. 72. Le pseudo-Augustin — en fait Lanfranc — (4. 10. 2.) vient de *De cons.* 2. 48. Quelques-uns cependant font exception. Ainsi le texte de Lanfranc qu'on lit : 4. 11. 3, a dû être lu ailleurs.

3. *Summa*, 3. 75. 1. Voir Yves, *Decret.* 2. 4, M. 161, 138 et 139. Il put le lire aussi dans le *Sic et Non*, M. 178. 1518.

4. *Ibid.* Ce texte est authentique, mais cité dans une traduction large qui, du reste, respecte la pensée de Cyrille.

moigne de recherches personnelles dont les docteurs de son temps avaient perdu l'habitude.

Mais l'enquête patristique à laquelle donna lieu l'eucharistie n'eut pas pour objectif unique le dogme de la présence réelle. Elle s'étendit à tous les problèmes soulevés par le sacrement de nos autels. Poursuivons-la donc et, d'abord, voyons par quelles autorités on établit les paroles de la consécration.

Hugues se borna à affirmer que la forme du sacrement de l'eucharistie était dans les paroles du Sauveur : *Hoc est corpus meum,* sans se référer à aucun témoignage [1]. Mais Abélard inséra dans le *Sic et Non* ce texte de l'auteur du *De sacramentis :* « Après la consécration, la chair du Christ prend la place du pain. Or, par quelles paroles se fait la consécration? Par les paroles du Seigneur Jésus... Quand est venu le moment de consacrer, le prêtre emprunte les paroles du Christ... Voulez-vous savoir les paroles célestes qui consacrent? Les voici : Le prêtre dit : ... *Hoc est corpus meum* [2]. » Gratien fit entrer ce document précieux dans son *Decretum* [3], et il lui adjoignit l'extrait suivant de Paschase qu'il mit sur le compte de saint Augustin : « On doit croire que le sacrement (de l'eucharistie) est réalisé par les paroles du Christ [4]. » Ces deux textes, celui du pseudo-Ambroise — le *De sacramentis* était attribué à l'évêque de Milan — et celui du pseudo-Augustin, passèrent du *Décret* dans les *Sentences* de Pierre Lombard [5]. A partir de ce moment, ils devinrent classiques. Mais ce fut le premier qui attira surtout l'attention. Quand le docteur angélique voulut prouver que les paroles : *Hoc est corpus meum*, sont la forme de la consécration, il fit appel au *De sacramentis* [6]. Duns Scot eut recours à la même autorité [7].

---

1. *Summa Sent.*, 6. 4, M. 176. 140.
2. M. 178, 1520 et 1521.
3. *De consecrat.*, 2. 55, M. 187. 1758.
4. *Ibid.*, 2. 72 vers la fin, M. 187. 1769.
5. *Sentent.*, 4, dist. 8. 3, M. 192. 856.
6. *Summa*, 3. qu. 78. 1 : « Sed contra est quod Ambrosius dicit in libro IV *de Sacramentis :* conversio fit verbis et sermonibus Domini Jesu. »
7. *In Sent.*, 4. 8, qu. 2, n. 5 : « Hoc etiam confirmatur per Ambrosium (*de Consecratione,* etc. 2) : Sermo, inquit, Christi creaturam mutat. » Scot puise le texte en question dans Gratien. Voilà pourquoi il dit : *de consecratione.*

Saint Ambroise, l'auteur du *De sacramentis*, Fauste (Eusèbe d'Émèse) avaient dit que le Christ change les créatures en son corps, que le corps [1] du Sauveur dans l'eucharistie est formé du pain. Ces formules et d'autres semblables étaient tout indiquées pour prouver la transsubstantiation ou, comme on préférait dire alors, la conversion. On les utilisa, en leur adjoignant parfois des textes de Lanfranc attribués à saint Augustin. Pierre Lombard, après avoir présenté les attestations patristiques de la présence réelle, fit observer que leur portée s'étendait, par-dessus la présence réelle, jusqu'à la conversion [2]. Avant lui, Hugues de Saint-Victor avait procédé à peu près de même [3]. Après lui, Roland, consacrant à la conversion une thèse à part, l'établit sur les témoignages d'Eusèbe d'Émèse (en réalité Fauste) et de saint Ambroise (l'auteur du *De sacramentis*) que nous connaissons [4]. Duns Scot qui, on s'en souvient, rejetait la preuve scripturaire de la conversion [5], prouva ce dogme par les autorités patristiques que l'on vient de mentionner, et par l'autorité de l'Église romaine [6]. Saint Thomas cita le texte du *De sacramentis* au *Sed contra;* mais c'est par la formule : *Hoc est corpus meum* [7] qu'il prouva sa thèse.

1. Voir plus haut, p. 138.
2. *Sentent.*, 4, dist. 10. 4. M. 192. 861.
3. *Summa Sent.*, 6 4-5, M. 176. 141-142. Noter la dernière phrase du § 5.
4. *Die Sentenzen Rolands* dans Gietl, p. 224.
5. Voir plus haut, p. 314.
6. *In Sent.*, 4. 11, qu. 3, n. 13 : « Respondeo quod communiter tenetur quod nec panis manet, contra primam opinionem, nec annihilatur vel resolvitur in materiam primam, contra secundam opinionem, sed convertitur in corpus Christi. Et ad hoc multum expresse videtur loqui Ambrosius cujus duae auctoritates supra adductae sunt. » Il ajoute : « *Principaliter* autem videtur movere quod de sacramentis tenendum est sicut tenet sancta romana Ecclesia... nunc autem ipsa tenet panem transsubstantiari in corpus... » Et il se réfère au décret *Firmiter* du quatrième concile de Latran (voir Denzinger, *Enchiridion symbolorum...* n. 357). — On retrouve la même ligne de conduite dans Durand (*In Sent.*, 4. 11, qu. 1, n. 9) : « Patet auctoritatibus sanctorum et ex determinatione Ecclesiae. » Puis il cite les textes du *De sacramentis* (sous le nom d'Ambroise), de Lanfranc (sous le nom d'Augustin) de Fauste (sous le nom d'Eusèbe d'Émèse). Enfin il fait appel au décret *Firmiter*. Il regarde la transsubstantiation comme un dogme de foi. Duns Scot est sans doute du même avis puisqu'il dit qu'on doit suivre l'Église romaine qui enseigne la transsubstantiation. On a donc lieu de s'étonner qu'il dise en parlant d'elle : *communiter tenetur*.
7. *Summa*, 3. 75. 2. Il cite au *Sed contra* le *De sacramentis*, mais peu exactement.

Pierre Lombard et saint Thomas expliquèrent par divers témoignages la notion que les Pères se faisaient du but et des effets de l'eucharistie. Le Maître des *Sentences* cita un passage du *De sacramentis,* où on lisait que « le sang du Christ est répandu pour la rémission des péchés »; et cet autre, dont il attribua la paternité à saint Augustin : « Cette offrande est réitérée chaque jour, parce que chaque jour nous péchons... Le Christ s'immole mystiquement tous les jours pour nous qui tombons tous les jours. Il nous a donné ce sacrement de salut... pour que nous obtenions la rémission de nos péchés [1]. » Malheureusement ce texte était sorti de la plume, non de saint Augustin, mais de Paschase Radbert. Quant à saint Thomas, il apporta un texte de saint Cyrille qui montrait le Verbe s'unissant à notre chair pour la vivifier, au moyen du pain et du vin [2]; un autre d'Innocent III, d'après lequel l'eucharistie efface les péchés véniels et préserve des mortels [3]; un troisième du *De sacramentis,* qui présentait le pain eucharistique comme un remède quotidien offert à des infirmités quotidiennes [4]; un quatrième de saint Jean Chrysostome, qui déclarait que les chrétiens, au sortir du banquet eucharistique, étaient « terribles au démon comme des lions [5] »; et quelques autres de moindre importance. A la question des effets produits dans l'âme par l'eucharistie, se rattachait celle de la fréquence de la communion. Pierre Lombard la trancha par ce texte de Gennade (qu'il attribua à saint Augustin) : « Je n'approuve ni ne blâme la réception quotidienne de l'eucharistie, mais j'engage à faire la communion chaque dimanche »; et par une décrétale apocryphe, dans laquelle le pape saint Fabien était censé prescrire la communion trois fois par an, sous peine d'excommunication [6]. Saint Thomas apporta les mêmes textes; mais il leur associa l'extrait suivant d'un sermon qu'il cita sous le nom de saint Augustin et qui, en réalité, avait été composé à l'aide du *De*

1. *Sentent.* 4, dist. 12. 8.
2. *Summa,* 3. 79. 1.
3. *Summa,* 3. 79. 4.
4. *Ibid.*
5. *Summa,* 3. 79. 6.
6. *Sentent.,* 4. dist. 12. 8.

sacramentis : « Ce pain vous est offert tous les jours. Recevez-le chaque jour, pour que chaque jour il vous profite... mais vivez de manière à vous rendre digne de le recevoir [1]. » Toutes ces références [2], sauf celles qui provenaient des Pères grecs, furent puisées dans la compilation de Gratien.

La question du ministre de l'eucharistie fut négligée par les théologiens du douzième siècle. Quand les docteurs des deux siècles suivants voulurent la trancher, ils ne trouvèrent qu'un petit nombre de témoignages d'origine récente. Saint Thomas prouva, par un texte d'Isidore de Séville, que le prêtre seul a le pouvoir de consacrer, et, par une décision d'un concile de Reims, que les laïques ne doivent jamais être chargés de porter le viatique aux malades [3]. Un extrait de Paschase Radbert — mis, il est vrai, sous le nom de saint Augustin — lui permit d'affirmer que les prêtres indignes restaient investis du pouvoir de produire la présence réelle dans le pain eucharistique [4]. Duns Scot [5] et Durand [6] n'apportèrent ici que des autorités ou plus tardives ou de moindre portée.

Passons maintenant au problème du sacrifice de la messe. Assez souvent omis, ce dogme, quand on le mentionna, ne fut l'objet que d'une attention distraite. Pierre Lombard l'appuya sur trois textes qu'il emprunta à Gratien, et qui provenaient de saint Augustin, de Lanfranc et de l'Ambrosiastre [7]. Saint Thomas négligea l'extrait de saint Augustin qui, de fait, ne prouvait rien ; mais il cita l'Ambrosiastre et surtout Lanfranc dont il mit le texte à la place d'honneur, en l'attribuant au grand docteur d'Hippone [8]. L'Ambrosiastre se bornait à dire que le Christ

1. *Summa*, 3. 80. 10, *Sed contra*, corps de l'article, et *ad* 5.
2. *De consecrat.*, dist. 2, n. 7, 13, 14, 16, etc. — Voir de plus : *Summa*, 3. 80. 9 où saint Thomas prouve par les décrets d'un concile d'Orange et d'un concile de Carthage (en réalité un concile des Gaules) que l'on doit donner l'Eucharistie à ceux-là même qui sont privés de l'usage de la raison. Il puise encore dans Gratien, 2, causa 26, qu. 6, n. 7 et 8.
3. *Summa*, 3. 82, art. 1 et 3.
4. *Summa*, 3. 82. 5.
5. *In Sent.*, 4. 13, qu. 2, n. 2. Il renvoie à Gratien, 1. dist. 93. 16.
6. *In Sent.*, 4. 13. qu. 1, n. 4. Il se réfère aux décrétales de Grégoire IX.
7. *Sentent.*, 4. dist. 12. 7.
8. *Summa*, 3. 83. 1. L'article est intitulé : Utrum in hoc sacramento Christus immoletur. — Après avoir mentionné diverses objections saint

s'est immolé une seule fois, et que si l'Église offre des oblations tous les jours, elle le fait en souvenir de la mort du Sauveur. Quant au pseudo-Augustin, il s'exprimait ainsi : « Le Christ s'est immolé une seule fois en lui-même, mais il s'immole tous les jours *in sacramento.* » Quel était le sens précis de ces deux formules? Ce n'est pas ici le lieu de répondre à cette question. Qu'il nous suffise de savoir que ni Pierre Lombard ni saint Thomas n'en exagérèrent la portée. Le Maître des *Sentences*, en effet, leur demanda simplement de prouver que l'hostie consacrée par le prêtre est appelée sacrifice, parce qu'elle est le souvenir et la représentation du vrai sacrifice, qui est celui de la croix [1]. Et saint Thomas se servit d'elles pour montrer que la célébration de l' eucharistie est, d'une part, l'image représentative de la vraie immolation du Sauveur, c'est-à-dire de sa passion; que, d'autre part, elle nous fait participer aux fruits de cette passion; et que, pour ce double motif, mais surtout pour le second, elle mérite le nom de sacrifice [2].

Deux mots en terminant sur la nécessité de l' eucharistie. Saint Thomas [3] et saint Bonaventure, qui abordèrent cette question, la résolurent par l'autorité de saint Augustin; et ils citèrent divers textes de ce saint docteur, dans lesquels le salut était présenté comme indépendant de la réception du pain eucharistique. Toutefois, à prendre les choses à la lettre, le docteur angélique ne fut pas heureux dans ses références. Des trois attestations qu'il mit sous le nom du docteur d'Hippone, l'une était d'origine inconnue; l'autre, d'une authenticité incontestable, contenait une interpolation, très légère puisqu'elle portait sur une seule lettre, mais qui en faussait complètement le sens [4]. Saint Bonaventure cita le passage suivant

---

Thomas répond : « Sed contra est quod Augustinus dicit in libro sententiarum Prosperi : semel immolatus est in semetipto Christus, et tamen quotidie immolatur in sacramento. »

1. *Sentent.*, 4. 12. 7 : « Breviter dici potest illud quod offertur... vocari sacrificium et oblationem quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis. »

2. *Summa*, 3. 83. 1.

3. *Summa*, 3. 73. 3 ad 1.

4. *Ibid., Sed contra.* Saint Thomas cite comme il suit : « Nec illud cogitetis parvulos vitam habere non posse qui sunt expertes corporis et san-

des homélies de l'évêque d'Hippone sur saint Jean : « Qu'est-il besoin de préparer vos dents et votre ventre? Croyez et vous avez mangé [1]. » Mais ce texte, s'il tranchait la question en litige, n'en soulevait-il pas une autre?

III. *Le problème des paroles de la consécration.*

Dans les premières années du quatorzième siècle, on s'aperçut que les Grecs attribuaient la consécration de l'Eucharistie, non pas aux paroles du Sauveur, mais à une prière qu'ils récitaient après ces paroles, et dans laquelle ils demandaient à Dieu le Père d'envoyer son Saint-Esprit sur les oblations, pour les transformer au corps et au sang du Christ. Il y avait là une nouvelle divergence dogmatique que l'on s'efforça immédiatement de faire disparaître. Or, en parcourant les homélies de saint Jean Chrysostome, on rencontra le passage suivant qui avait trait à la consécration : « Ce n'est pas un homme qui fait le corps et le sang du Christ avec les oblations, c'est le Christ crucifié pour nous. Le prêtre est là debout, représentant le Christ. Il prononce les paroles, mais c'est le Christ qui a la puissance et la grâce. Il dit : *Ceci est mon corps*. C'est cette parole qui transforme les oblations. La parole : *Croissez et multipliez-vous....*, bien qu'elle n'ait été dite qu'une fois, continue d'exercer son efficacité et nous donne le pouvoir de procréer des enfants ; il en est de même de la parole : *Ceci est mon corps*. Prononcée une fois, elle donne, et cela jusqu'à la fin du monde, à tous les sacrifices leur existence et leur vertu. » Ce texte fut immédiatement objecté aux Grecs, qui en furent visiblement embarrassés. Ils ne pouvaient cependant rester sans réponse. Un de leurs théologiens, Nicolas Cabasilas, expliqua que saint Jean Chrysostome, en

---

guinis Christi. » Il faut lire : « Nec illud cogitatis. » Dans le premier cas, saint Augustin avertit que l'on ferait erreur, si l'on croyait que les petits enfants ne peuvent se sauver sans l'Eucharistie. Dans l'autre, il reproche à ses adversaires d'oublier que les enfants ne peuvent parvenir au salut, s'ils n'ont eu part (en quelque façon) au corps et au sang du Christ.

1. *In Sent.*, 4. dist. 12, pars 2, art. 2, qu. 2, *Sed contra*. Le texte est tiré de : *In Jo.*, tr. 25. 12.

éclairant la parole du Sauveur : *Ceci est mon corps,* par la parole du Créateur : *Croissez et multipliez-vous*, avait manifestement attribué à l'une et à l'autre un mode d'action identique. Ceci posé, il fit observer que la parole du Créateur exerçait son efficacité, non pas directement et immédiatement, mais par l'intermédiaire des causes secondes, à qui elle donnait le pouvoir de procréer. Il conclut que la parole du Sauveur, elle non plus, ne consacrait pas immédiatement; mais qu'elle se bornait à donner aux prêtres un pouvoir radical qui, pour entrer en exercice, devait recourir à la prière. Quand cette démonstration fut achevée, Cabasilas essaya de prendre l'offensive. Il objecta aux Latins la prière suivante de leur liturgie : « Nous vous supplions, Dieu tout-puissant, faites porter ces choses par les mains de votre saint ange à votre céleste autel, en présence de votre divine Majesté ». Cette prière, qui pourtant vient après les paroles prononcées par le Sauveur à la Cène, lui parut être une demande faite à Dieu pour obtenir la consécration des offrandes; elle lui sembla, en tout cas, inconciliable avec la présence préalable du Sauveur sur l'autel. Sa conclusion fut que les Latins suivaient, dans leur liturgie, la doctrine qui leur semblait scandaleuse chez les Grecs [1].

La thèse de Cabasilas fortifia sans doute la conviction de ses compatriotes, mais elle resta inconnue à l'Occident. Quand vint le concile de Florence, les théologiens latins reprochèrent aux Grecs la prière qu'ils récitaient pour demander à Dieu de transformer le pain et le vin au corps et au sang du Sauveur, alors que les paroles de Notre-Seigneur à la Cène étaient déjà prononcées. Les Grecs répondirent, non peut-être sans malice, qu'ils attribuaient la transsubstantiation aux formules : *Ceci est mon corps; Ceci est mon sang,* et que la prière subséquente avait dans leur bouche le même sens qu'avait dans la bouche des Latins la prière : *Jube haec perferri* [2]..... Torquemada exposa les bases traditionnelles de la doctrine des Latins [3]. Il prit comme témoins : saint Jean Chrysostome, saint Jean Da-

---

1. *De divino altaris sacrificio,* 29 et 30, M. 151, p. 49.
2. Harduin, *Acta conciliorum,* 10, 403.
3. *Ibid.*, p. 404.

mascène, l'Aréopagite, l'auteur latin du *De sacramentis* qu'il croyait être saint Ambroise, et saint Augustin. On vient de voir ce qu'était le texte de saint Jean Chrysostome. Saint Jean Damascène déclarait que le pain se change au corps du Christ, par l'opération du Saint-Esprit. L'Aréopagite faisait descendre de Dieu la vertu des sacrements. Quant à saint Augustin, il se bornait à dire que « le pain devient le corps du Christ quand il a reçu la bénédiction du Christ [1] ». Mais l'auteur du *De sacramentis* déclarait nettement que la consécration s'opérait par les paroles du Sauveur [2]. Torquemada trouvait en lui un appui inébranlable.

Cependant l'empereur, que la dissertation de Torquemada n'avait pas convaincu, ne voulait pas que le *Décret d'union* résolût le problème des paroles de la consécration [3]. Le savant dominicain se vit donc obligé de refaire son plaidoyer. Cette fois, il apporta de nouvelles preuves. Il cita d'abord un texte de Fauste — attribué à Eusèbe d'Émèse — dans lequel on lisait que « le prêtre invisible change les créatures visibles ». Puis vinrent deux sermons du onzième siècle, mis sur le compte de saint Augustin [4]. Il fit également appel à l'autorité de saint Thomas. Mais il travailla surtout à résoudre les objections que son précédent discours avait soulevées. On lui reprochait d'avoir indûment réclamé l'appui de saint Jean Damascène qui attribuait la consécration à « l'invocation du Saint-Esprit ». Il répondit que, par cette invocation, on devait manifestement entendre les paroles du Sauveur et non une prière quelconque. On lui opposait la teneur de la prière récitée par le prêtre après les paroles du Sauveur à la Cène : « Nous vous prions et vous supplions, envoyez votre Saint-Esprit sur nous et sur ces oblations, pour qu'il les sanctifie et qu'il fasse d'elles le saint des saints! Qu'il fasse de ce pain le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ!..... » Torquemada répondit que le pain mentionné ici était l'Église, et que la prière demandait à Dieu d'incorporer, par l'intermé-

1. *Sermo* 234. 2. M. 38. 1116.
2. Voir plus haut, p. 138.
3. Harduin, p. 974.
4. Appendice des sermons de saint Augustin, *Serm.* 84. 3, M. 39. 1908.

diaire du Saint-Esprit, le corps mystique du Christ, c'est-à-dire l'Église, à son corps naturel [1].

Toute la dialectique de l'éloquent défenseur des Latins laissa l'empereur inflexible. Il l'emporta. Le *Décret d'union* passa sous silence la question des paroles de la consécration. Seulement, à quelque temps de là, le pape Eugène IV prit sa revanche dans la *Lettre aux Arméniens*, et enseigna que la transsubstantiation se fait par les paroles du Sauveur [2].

---

1. Harduin, 10, p. 976.

2. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*... 593 : « Forma hujus sacramenti sunt verba Salvatoris quibus hoc conficit sacramentum : sacerdos enim, in persona Christi loquens, hoc conficit sacramentum. »

CHAPITRE X

LA PÉNITENCE.

I. *La Confession.*

Alcuin ne fit entrer aucune référence patristique dans sa dissertation sur la nécessité de la confession auriculaire [1]. Le *De vera et falsa poenitentia* n'en contient également aucune. Hugues de Saint-Victor est le premier docteur qui ait demandé à la Tradition des renseignements au sujet de la confession. Il trouva dans la littérature ecclésiastique un texte du *De paradiso* de saint Ambroise, qui subordonnait le pardon du péché à la confession, et surtout le passage suivant de Bède : « Les péchés ne peuvent être remis sans la confession. Mais il nous suffit de confesser à nos égaux les petits péchés quotidiens... Quant aux souillures plus graves, nous devons les montrer aux prêtres [2] ». Mais il y rencontra aussi cette assertion de saint Ambroise : « Je lis bien que Pierre a pleuré, mais je ne lis pas qu'il a parlé ; j'apprends qu'il a versé des larmes, et non qu'il a satisfait [3] ». Pour résoudre la difficulté soulevée par cette phrase, Hugues observa que la confession n'était peut-être pas encore instituée quand saint Pierre fit pénitence, et que, du reste, saint Ambroise avait simplement voulu écarter du prince des apôtres l'humiliation d'une confession publique [4].

---

1. *Ep.* 112, M. 100. 337.
2. *De sacramentis*, 2. 14, 1, M. 176. 552. Il attribue le texte de saint Ambroise à saint Augustin. Voici ce texte : « Non potest quisquam justificari a peccato nisi ante fuerit peccatum confessus ».
3. *Summa Sent.*, 6, 10, M. 176. 147. Il est tiré de *In Lucam*, 10. 88 : « Non invenio quid dixerit, invenio quod fleverit ».
4. *Ibid.*

Abélard [1] et son disciple, l'auteur de l'*Epitome* [2], bornèrent leur enquête patristique au texte de l'évêque de Milan qu'on vient de lire. Sans entrer dans les distinctions de Hugues, ils expliquèrent que saint Pierre n'avait pas confessé son péché, de peur de scandaliser l'Église naissante. Sous leur plume, le témoignage de saint Ambroise servit donc à prouver que, dans certains cas exceptionnels, le pécheur était dispensé de confesser publiquement ses fautes.

Hugues n'avait recueilli dans les ouvrages des Pères que trois textes relatifs à la confession ; Gratien en recueillit une foule [3]. Il cita notamment l'extrait du *De paradiso* de saint Ambroise que nous venons de rencontrer [4] et le passage suivant d'un sermon de saint Augustin : « Faites la pénitence comme elle est faite dans l'Église, afin que l'Église prie pour vous ; que personne ne dise : J'ai péché en secret, je fais pénitence devant Dieu..... Est-ce donc en vain que les clefs ont été données à l'Église de Dieu ? [5] » Il cita encore cette parole de saint Léon : « Le pénitent n'a besoin de se confesser qu'à Dieu et au prêtre qui prie pour les péchés du pénitent [6] ». Il utilisa beaucoup d'autres textes dont plusieurs, il est vrai, étaient sans portée, tandis que certains autres, par exemple les extraits du *De vera et falsa poenitentia*, étaient d'une date trop récente pour avoir quelque valeur [7]. Et, quand il eut achevé sa liste, il termina par cette conclusion : « Il est absolument évident que, sans la confession faite de vive voix par le coupable, les péchés ne sont pas remis [8] ».

Mais cette conclusion n'était que provisoire. C'est que, en effet, l'auteur du *Décret* avait été amené, par son enquête patristique, à établir une seconde liste de témoignages qui semblaient faire dépendre le pardon du simple repentir et en dehors

1. *Ethica*, 25, M. 178, 669.
2. *Epitome*, 36, M. 178. 1756.
3. *Decreti pars secunda, De poenitentia*, d. 1, M. 187. 1532-1563.
4. *De poenit.* dist. 1. 38, M. 187. 1532.
5. *Ibid.*, 44, p. 1532.
6. *Ibid.*, 61, p. 1544.
7. Il est le premier à faire mention de ce livre. Voir : *ibid.*, 88, p. 1560-1562.
8. *Ibid.*, 87, p. 1559. Lire : p. 1558.

de toute confession. Cette nouvelle liste débutait par le texte de saint Ambroise que nous venons de lire dans Hugues [1]. Elle contenait encore un autre passage du même docteur, où on lisait que les larmes lavent la faute que la honte empêche de confesser [2]. On y trouvait aussi la phrase suivante de saint Jean Chrysostome : « Je ne vous dis pas de vous dénoncer en public ni de vous accuser devant les autres, je vous dis d'obéir au prophète qui vous demande de révéler votre vie à Dieu ; confessez donc vos péchés devant Dieu ; avouez vos fautes au vrai juge, non de la bouche mais de cœur ; et vous pourrez alors compter sur sa miséricorde [3]. » Et Gratien, après avoir mis sous les yeux du lecteur ces deux séries parallèles de textes, conclut, cette fois définitivement : « Nous avons exposé brièvement les autorités et les raisons sur lesquelles repose chacune des deux théories de la confession et de la satisfaction. Je laisse au lecteur le soin de choisir entre les deux. Chacune en effet compte parmi ses partisans des hommes sages et religieux [4] ».

---

1. *De poenit.*, 1, p. 1520. Il s'agit du texte : *In Lucam*, 10, 88.
2. *Ibib.*, 2, page 1520 : « Lavent lacrymae delictum quod pudor est confiteri ». Ce texte fait suite dans saint Ambroise au précédent.
3. *Ibid.*, 87, p. 1555. Tiré de : *Homil.* 31 *in Hebr.*
4. *Ibid.*, 89, p. 1562. — On lit, p. 1531, qu'il en est de la confession comme de la circoncision, laquelle était un symbole, mais non une cause de justice. Cette assimilation de la confession à la circoncision termine la première thèse, celle qui démontre que le pardon des péchés a lieu sans la confession. Comme la nécessité de la circoncision, dans la loi mosaïque, ne faisait de doute pour personne, on est conduit à conclure que, dans cette thèse, ce qui est en question ce n'est pas l'obligation de la confession, mais la valeur exacte de cette pratique. Cependant il faut convenir que les pages 1557-1558 A donnent une autre impression. On y apprend, en effet, que les textes qui prescrivent la confession visent la confession intérieure, celle qui est faite à Dieu ou que, en tout cas, les crimes publics seuls sont soumis à la confession extérieure (p. 1558 A) : « Ea vero quae de publica satisfactione vel oris confessione dicuntur in publicis et manifestis criminibus intelligenda sunt... latentia vero peccata non probantur sacerdoti necessario confitenda et ejus arbitrio expianda ». — Comme la dissertation de Gratien est d'une lecture un peu laborieuse, voici quelques indications qui offriront des points de repère. Elle débute par ces mots (p. 1519) : « Sunt enim qui dicunt quemlibet criminis veniam sine confessione facta Ecclesiae et sacerdotali judicio posse promereri ». Suit une série de textes qui favorisent cette opinion (p. 1520 à 1531 ; voir surtout les n. 1 à 5 et 34 à 37). — Puis apparait une liste de textes destinés à prouver la thèse contraire, c'est-à-dire à démontrer que, sans la confession et la satisfaction, il n'y a pas de pardon (p. 1531 à 1556 en notant surtout les p. 1542 et 1554). — Puis la

On peut dire, en un certain sens, que Gratien fonda la preuve patristique de la confession. Le *Décret* fut, en effet, la source à laquelle puisa Pierre Lombard. Or l'auteur des *Sentences* servit lui-même à alimenter les rares démonstrations historiques de la confession auriculaire que nous rencontrons au moyen âge. Seulement, tandis que Gratien s'était borné à faire œuvre de rapporteur, Pierre, on le sait, prit nettement parti pour la nécessité de la confession. Il prouva donc par l'autorité de saint Ambroise [1], de saint Augustin [2], de saint Léon [3], de l'auteur du *De vera et falsa poenitentia* [4] que le pécheur devait, pour obtenir le pardon de ses fautes, les confesser au prêtre. Un texte de l'auteur du *De vera et falsa poenitentia* lui fit même croire que, à défaut de prêtre, on devait confesser ses péchés à un laïque [5]. Puis il résolut les difficultés. Il expliqua que saint Jean Chrysostome et les autres Pères qui s'étaient exprimés, comme si le prêtre n'avait pas à intervenir dans l'œuvre de la réconciliation des pécheurs, s'étaient simplement opposés à la confession publique, mais non à l'aveu fait au prêtre en secret [6]. Il accorda cependant que l'apôtre saint Pierre ne s'était peut-être pas confessé de son péché — ainsi, on s'en souvient, semblait en avoir décidé saint Ambroise — mais il fit observer que la confession n'était probablement pas encore instituée, quand l'apôtre pleura son reniement [7].

A partir du douzième siècle [8], quand on discuta le problème

---

première thèse est reprise (p. 1557). Puis la seconde défend de nouveau ses droits (p. 1558). Et enfin Gratien termine (p. 1562) par la stupéfiante conclusion qu'on a lue plus haut.

1. *Sent.* 4. 17. 1, M. 192. 880.
2. *Ibid.*, p. 880.
3. *Ibid.*, n. 4, p. 883.
4. *Ibid.*, n. 5, p. 883. Je rappelle que Pierre attribue ce livre à saint Augustin.
5. *Ibid.*, n. 5, p. 884 : « Sacerdotibus concessit Deus potestatem ligandi atque solvendi... Si tamen defuerit sacerdos, proximo vel socio est facienda confessio... Unde Augustinus, libro de vera et falsa poenitentia... »
6. *Ibid.*, n. 6, p. 884.
7. *Ibid.*, n. 6, p. 884. Mais il note aussi que saint Pierre a bien pu se confesser, sans que la sainte Écriture ait jugé à propos de relater ce fait.
8. Le contemporain de Pierre Lombard, Roland, apporte en faveur de la confession trois textes patristiques empruntés probablement non à Pierre, mais à Gratien. Voir GIETL, p. 246.

de la nécessité de la confession, on se cantonna le plus ordinairement sur le terrain scripturaire. Alexandre de Halès et Duns Scot[1] furent peut-être les seuls à invoquer le témoignage de la Tradition. Ils n'apportèrent du reste aucune attestation nouvelle, et ils se bornèrent à transcrire les textes qui viennent d'être mentionnés.

II. *Le pouvoir des clefs.*

Abélard essaya d'appuyer sa thèse destructive du pouvoir des clefs sur l'autorité de saint Jérôme, d'Origène et du pape saint Grégoire. L'illustre solitaire de Bethléem avait donné du texte : *Quodcumque ligaveris* le commentaire suivant : « Les évêques et les prêtres se sont emparés de ces paroles sans les comprendre, et, pleins d'un orgueil pharisaïque, ils se croient le droit de condamner des innocents ou d'absoudre des coupables... Nous lisons dans le Lévitique que les lépreux devaient se montrer aux prêtres... non que les prêtres eussent le pouvoir de donner ou de guérir la lèpre, mais parce qu'ils savaient discerner ceux qui étaient purs de ceux qui étaient impurs. Le rôle des prêtres juifs à l'égard des lépreux est exactement celui des évêques et des prêtres à l'égard des pécheurs. » Le même texte évangélique avait fourni à Origène des observations analogues. Quant à saint Grégoire, il avait déclaré que les évêques et les prêtres devaient modeler leur sentence sur celle de Dieu sous peine de nullité. Pour éclairer sa pensée, il avait apporté l'exemple de la résurrection de Lazare, où les apôtres avaient attendu, pour intervenir, que le Sauveur eût ressuscité son ami. Abélard cita dans son *Éthique* les réflexions qu'on vient de lire[2]. Et il en conclut que les évêques et les prêtres n'avaient pas hérité des prérogatives renfermées dans les pa-

1. Duns Scot (*In Sent.* 4. 17. 3) emprunte à Pierre Lombard (4. 17. 1) le texte du *De paradiso* de saint Ambroise, celui du sermon 392 de saint Augustin et un texte tiré de la Glose (*In ps.* 68). — Alexandre (*Summa theologiae*, 4. 18, membr. 2, art. 1, cite le *De paradiso* et un autre texte attribué à saint Ambroise mais apocryphe. Il tient ces deux attestations de Pierre Lombard.

2. *Ethica*, 26, M. 118. 674-676.

roles : *Quodcumque ligaveris,* ou que leur mission se bornait tout au plus à discerner les justes des pécheurs.

Hugues utilisa, lui aussi, le texte de saint Jérôme auquel il associa un extrait, dans le même sens, de saint Ambroise. Mais, sous sa plume, ces citations furent des objections à résoudre. Il les résolut, du reste, sans faire appel à d'autres témoignages patristiques, et uniquement à l'aide des textes scripturaires : *Quorum remiseritis* et : *Solvite eum* [1]. Il y avait là une lacune. Elle fut de bonne heure comblée. Parmi les attestations apportées par Gratien pour et contre la nécessité de la confession, plusieurs attribuaient aux prêtres le pouvoir des clefs. Pierre Lombard les mit à profit. Il cita cette parole de saint Ambroise : « Seuls les prêtres ont reçu le droit de lier et de délier [2] ». Et cette autre de saint Léon : « Le Christ a confié aux chefs de l'Église le pouvoir d'imposer une satisfaction aux pécheurs qui font l'aveu de leurs fautes, et de les admettre aux sacrements, en les réconciliant, quand ils sont purifiés par la pénitence [3] ». Et cette autre de saint Augustin : « Que le pécheur se présente devant les chefs de l'Église, par qui le ministère des clefs sera exercé en sa faveur ». A ces témoignages puisés dans le *Décret,* il ajouta deux autres déclarations analogues tirées, l'une de l'Ambrosiastre [4], et l'autre de la *Glose* [5]. La preuve patristique du pouvoir des clefs était fondée. Les scolastiques des siècles suivants, la trouvant trop chargée, l'allégèrent et ne gardèrent généralement que le texte de saint Ambroise. Ce fut à l'aide du *De poenitentia* de l'évêque de Milan que saint Thomas [6], saint Bonaventure [7] et

---

1. *Summa Sent.* 6. 11, M. 176. 147. Après avoir cité les textes en question il dit : « Sed istas auctoritates ita interpretari debemus ut non auferamus potestatem quam Deus tribuit hominibus ». Et il se réfère aux attestations scripturaires mentionnées ci-dessus.

2. *Sent.* 4. 18, 2, M. 192. 885. Tiré de Gratien : *De poenit.* 1, 51.

3. *Ibid.*, 4. 17, 4, M. 192, 882. Dans Gratien : *Ibid.*, n. 45.

4. *Ibid.*, 4. 17, 4, p. 882. Dans Gratien : *Ibid.*, n. 85.

5. *Ibid.*, 4. 19, 3, p. 890. Il attribue le texte de la *Glose* à saint Jérôme et le texte de l'Ambrosiastre à saint Augustin.

6. *In* IV *Sent.*, 19, qu. 1, art. 1, sol. 3 : « Sed contra est quod Ambrosius dicit, lib. I, de poenitentia : Hoc jus — scilicet ligandi et solvendi — permissum solis sacerdotibus est. »

7. *In* IV *Sent.*, 19, art. 2, qu. 1.

Durand [1] présentèrent les prêtres comme les possesseurs exclusifs du pouvoir des clefs.

On a vu ailleurs ce que fut la notion du pouvoir des clefs en faveur chez les scolastiques jusqu'à saint Thomas [2]. On se rappelle que tous les docteurs du douzième et de la première moitié du treizième siècle, — sauf deux ou trois dont Hugues — quand ils ne firent pas de l'absolution donnée par le prêtre un simple certificat attestant le pardon accordé par Dieu en vue de la contrition, lui accordèrent tout au plus le pouvoir de remettre une partie de la peine due au péché pardonné. Cette théorie de l'absolution, qui s'inspirait si visiblement d'Abélard, ne pouvait manquer de lui emprunter ses preuves. Aussi voyons-nous Pierre Lombard appuyer sa théorie de l'absolution déclaratoire sur saint Jérôme, Origène, saint Ambroise, et sur le passage suivant de saint Augustin : « Il n'y a que Dieu qui efface les péchés [3] ». Roland utilise le texte de saint Grégoire et celui de saint Augustin qu'on vient de lire [4]. Pierre de Poitiers fait appel à saint Jérôme et à Origène [5]. Saint Raymond de Pennafort cite saint Jérôme et saint Ambroise [6] ; Robert Paululus se réfère à saint Grégoire et à saint Augustin [7]. Saint Bonaventure s'abrite derrière les noms de saint Augustin, de saint Grégoire et de saint Jérôme [8]. En revanche, Robert Pullus [9], Richard de Saint-Victor [10] et Albert le Grand [11]

1. *In* IV *Sent.*, 19, qu. 1.
2. Voir plus haut, p. 330 et suiv.
3. *Sent.* 4. 18, n. 6, 8, 4, M. 192. 887, 888, 886.
4. Dans Gietl, p. 241.
5. *Sent.* 3. 16, M. 211. 1074.
6. *Summa*, 3. 61, p. 721 : « His praelibatis dicendum est fere secundum omnes quod pure, vere ac proprie solus Deus dimittit peccata et debitum aeternae poenae, Hieronymus : quibus Deus dimittit peccata, legit... Item Ambrosius : Verbum Dei dimittit peccata. » — Un peu plus loin, Raymond apporte le texte de saint Léon qu'on vient de lire dans Gratien, pour prouver que le prêtre lie et délie, en ce sens qu'il impose la pénitence aux pécheurs et qu'il reconcilie ces derniers avec l'Église quand ils sont purifiés par la pénitence.
7. *De offic. eccl.* 1. 25, M. 177. 395.
8. *In* IV *Sent.*, 18, art. 2, qu. 1 et 2.
9. *Sent.* 6. 61, M. 186. 910.
10. *De potestate...*, 7, M. 196. 1165.
11. *In* IV *Sent.*, 18, art. 7 et 11.

ne prennent pas la peine de consulter la Tradition; ils se contentent d'apporter les textes scripturaires qui leur semblent réduire le pouvoir des clefs à une simple constatation du pardon obtenu par la contrition.

Cette dernière attitude fut celle de saint Thomas. Quand le docteur angélique, réagissant contre les idées de son temps, attribua à l'absolution le pouvoir de remettre les péchés ou, du moins, de préparer la rémission des fautes, il n'éprouva pas le besoin de consulter la Tradition. Il estima que les textes évangéliques : *Quaecumque alligaveritis; Quorum remiseritis*, lui offraient un appui suffisant, et il n'étendit pas au delà d'eux sa base d'argumentation [1]. Duns Scot fit de même. Lui aussi se borna à demander aux paroles évangéliques l'interprétation du pouvoir des clefs [2]; ou, s'il cita le texte de saint Jérôme, ce fut uniquement pour expliquer qu'on ne devait y attacher aucune importance [3].

III. *Réitération de la pénitence.*

Il nous reste à parler du problème relatif à la réitération de la pénitence. Après avoir opposé aux partisans de la pénitence unique diverses autorités scripturaires, l'auteur du *De vera et falsa poenitentia* déclara que « les Pères les plus anciens avaient remis les péchés soixante-dix fois sept fois, c'est-à-dire toujours, et que cette pratique avait été de tout temps en vigueur dans l'Église de Dieu [4] ». Mais il n'apporta aucune référence précise. Dans le *Traité des Sacrements*, Hugues se trouva en face d'un texte d'Hermas qui interdisait la « seconde pénitence ». Il expliqua que le *Pasteur* avait probablement englobé sous le nom de « première pénitence » tous les actes de repentir qui sont produits pendant la vie présente, et qu'il s'était par conséquent borné à enlever aux pécheurs le falla-

---

1. *In* IV *Sent.*, 18, qu. 1, art. 3, vol. 1.
2. *In* IV *Sent.*, 14, qu. 4. 2.
3. *In* IV *Sent.*, 19, 21; 24 : « Auctoritates ergo quas Magister adducit pro se affirmative loquuntur quod hoc facit. Et verum est quod sacerdos evangelicus ostendit illum mundatum... sed non hoc solum. »
4. *De vera... poenitentia*, 13, M. 40. 1117.

cieux espoir de faire pénitence dans l'autre vie. Il proposa du reste une autre interprétation qu'on va voir à l'instant et qui, elle aussi, faisait disparaître toute difficulté [1]. Dans les *Sentences*, l'abbé de Saint-Victor examina divers textes du pape saint Grégoire, d'Isidore et de saint Ambroise qui semblaient n'autoriser qu'une seule pénitence. Il répondit qu'on ne devait pas les prendre à la lettre [2]. Toutefois il crut devoir mettre à part le texte suivant de l'évêque de Milan : « Comme il n'y a qu'un seul baptême, il n'y a aussi qu'une seule pénitence ». Hugues expliqua que, dans cet endroit, Ambroise avait eu en vue la pénitence solennelle, cérémonie qui, au douzième siècle, était encore en usage dans certaines églises à l'égard des grands criminels, et qui n'était jamais réitérée [3]. C'était précisément la seconde interprétation proposée pour donner un bon sens au texte du *Pasteur*.

Gratien [4], Pierre Lombard [5] et Roland [6] reprirent les objections qu'on vient de lire dans Hugues, et les résolurent comme l'avait fait l'abbé de Saint-Victor. Gratien et le Maître des *Sentences* firent de plus appel au *De vera et falsa poenitentia*, à la *Lettre à Macédonius* écrite par saint Augustin et au *De reparatione* de saint Jean Chrysostome [7]. Les deux derniers textes, on doit le reconnaître, étaient étrangers à la question. En revanche, l'auteur du *De vera et falsa poenitentia* était un apôtre décidé de la réitération de la pénitence. Gratien et Pierre Lombard étaient donc autorisés à le compter comme l'un des

1. *De sacramentis*, 2. 14, 4, M. 176. 557-559. Après avoir cité l'*Épître aux Hébreux*, Hugues (p. 556-557) continue : « Et iterum scriptum alibi invenitur quia locus non est secundae poenitentiae. » Il répond (p. 559) : « Quod autem dictum est quod non est locus secundae poenitentiae, ita quidam intelligere volunt quia tota haec vita locus est poenitentiae homini peccatori... Prima ergo poenitentia in hac vita locum tenet; secunda poenitentia post hanc vitam locum non tenet. » Hugues ne nomme pas la source de l'objection qu'il entreprend ici de résoudre. C'est par conjecture que je la place dans Hermas.

2. *Summa Sent.*, 6. 12, M. 176. 149.

3. *Ibid.*, p. 150.

4. *De poenit.* dist. 3, 2 à 12, M. 187. 1594-1596.

5. *Sent.*, 4. 14, 1, M. 192, 869.

6. Dans Gietl, p. 238.

7. *De poenit.* dist. 3, 32, 33 et 28, M. 187. 1601, 1605, 1603; *Sent.* 4. 14, 4, M. 192. 871-872.

leurs. Leur seule erreur était de l'identifier avec saint Augustin.

Pierre Lombard fut le dernier à placer la question de la réitération de la pénitence sur le terrain patristique. Après lui, on se cantonna dans la raison théologique. Tout au plus cita-t-on, sous forme d'objections à résoudre, deux ou trois textes qu'on lisait dans les *Sentences;* et l'on expliqua, à la suite de Pierre ou plutôt de Hugues, que ces textes, où tout espoir de réconciliation était enlevé au récidiviste, visaient exclusivement la pénitence solennelle [1].

---

1. Saint BONAVENTURE, *In Sent.* 4. 14, pars 2, art. 1, qu. 2.

CHAPITRE XI

L'EXTRÊME-ONCTION.

Le seul problème relatif à l'extrême-onction qui ait été agité, sur le terrain patristique, par les docteurs du douzième siècle, fut celui de la réitération de ce sacrement. Il était d'usage, le cas échéant, d'administrer ce sacrement plusieurs fois à la même personne. Or saint Augustin, parlant quelque part de l'imposition des mains, en interdisait la réitération « pour ne pas faire injure au sacrement lui-même [1] ». On se trouvait donc en face d'un fait et d'un principe patristique qui semblaient se contredire, et qu'il fallait néanmoins concilier [2]. Dans sa *Somme des Sentences*, Hugues imagina de dire que le sacrement de l'extrême-onction n'était pas, à proprement parler, réitéré quand on faisait plusieurs fois les onctions d'huile sur la même personne, et cela parce que la consécration de l'huile n'était pas réitérée [3]. Cette solution fut adoptée par Roland [4]. Toutefois

1. *Contra Parmenian.*, 2. 28, M. 43. 71 : « Ideoque non eis in populo manus imponitur ne non homini sed ipsi sacramento fiat injuria. »

2. HUGUES, *Summa Sent.*, 6. 15. M. 176. 154 : « Hoc sacramentum in quibusdam ecclesiis solet reiterari, quum dicat Augustinus sacramentum non esse iterandum et nulli sacramento faciendam esse injuriam. » — Pierre LOMBARD, *Sentent.* 4. 23. 3. — ROLAND, dans GIETL, p. 262.

3. *Summa Sent.*, 6. 15, M. 176. 154. Hugues commence par dire que le principe posé par saint Augustin ne s'applique peut-être qu'au baptême et à l'ordination. Puis, il renonce à ce moyen de défense et déclare qu'il est préférable d'étendre ce principe à tous les sacrements : « Sed melius est ut de omnibus generaliter dicatur. » Il ajoute ensuite : « Ita de sacramento altaris vel unctionis, licet iteratio fiat quantum ad personam quae iterum suscipit sacramentum, tamen quia non iterum benedicitur eadem hostia vel idem oleum, non iteratur sacramentum. »

4. *Sentenzen Rolands*, p. 262 : « Quod non debent reiterari inde proba-

on finit par s'apercevoir qu'elle était artificielle. Dans le *De sacramentis*, Hugues déclara sans ambages que l'extrême-onction ne devait pas être assimilée au baptême, et que sa réitération ne se heurtait à aucune objection sérieuse [1]. Que devenait dans cette hypothèse l'axiome de saint Augustin? Il ne le dit pas. Mais Pierre Lombard combla la lacune laissée par l'auteur du *De sacramentis*, en expliquant que le principe posé par l'évêque d'Hippone s'appliquait seulement au baptême, à la confirmation et à l'ordre [2].

A partir du treizième siècle, le texte de saint Augustin qui avait naguère jeté dans un si grand embarras Hugues et Roland, fut négligé et la réitération de l'extrême-onction ne souleva plus aucune difficulté [3]. A sa place trois autres problèmes surgirent, dans le domaine de la Tradition. On apprit, d'une part, que jadis des moines d'Égypte non revêtus du sacerdoce, avaient donné l'extrême-onction aux malades, et que ce rite avait même été pratiqué par de simples femmes, entre autres par sainte Geneviève. On apprit, d'autre part, que le Maître des *Sentences* avait paru rattacher l'origine de l'extrême-onction non au Christ lui-même, mais à l'apôtre saint Jacques. On apprit enfin que certaines églises, notamment toutes les églises d'Allemagne, administraient le sacrement des infirmes avec une forme indicative. Comment accorder ces données de l'histoire avec l'enseignement reçu? On expliqua que les onctions pratiquées dans les siècles passés par des laïques, étaient uniquement destinées à rendre la santé aux malades, et qu'elles n'avaient aucun caractère sacramentel [4]. On fit observer que Pierre Lombard

---

tur qua nulli sacramento est injuria facienda... Sed videtur fore reiterandum consuetudine Ecclesiae... Ad haec dicimus quod quamvis multoties uni et eidem personae conferatur, non tamen propterea reiteratur. »

1. *De sacramentis*, 2, pars 15. 3, M. 176. 578 : « Sed mihi interim ratio nulla occurrit quare convenienter iterari non possit. »

2. *Sentent.* 4. 23. 3 : « Augustinus dicit sacramentum non iterandum... sed hoc dicit ubi agit de sacramento baptismi et confirmationis et ordinationis. »

3. Voir : saint Thomas, *Supplem.*, 33. 1, tiré de : *In Sent.*, 4. 23, qu. 2, art. 4, sol. 1. — Saint Bonaventure, *In Sent.*, 4. 23. art. 2, qu. 4. — Durand, *In Sent.*, 4. 23, qu. 4. 9. — Albert, *In Sent.*, 4. 23, art. 20, est curieux. Il dit : « Hoc sacramentum... sicut caetera quaedam iteratur, sicut expresse dicit Augustinus in littera. »

4. Saint Thomas, *Supplem.* 31. 1, tiré de : *In Sent.*, 4. 23, qu. 1, art. 1, sol. 2.

avait entendu attribuer à saint Jacques, non l'institution elle-même, mais seulement la promulgation du sacrement des infirmes et que, en somme, il était partisan de l'origine divine de l'extrême-onction [1]. Ainsi furent résolus les deux premiers problèmes. Quant au troisième, nous connaissons déjà l'un des deux arguments qu'on employa pour le résoudre [2]. A l'autorité de saint Jacques on associa celle de la majorité des églises qui ne se servaient que d'une forme déprécative [3]. On nota que, parmi ces églises, on trouvait l'Église romaine [4]. On ajouta même que là où la forme indicative était en vigueur, elle n'était pas seule, mais qu'elle était toujours suivie d'une forme déprécative [5]. Cette dernière considération était péremptoire, pourvu toutefois qu'on ne pût élever aucun doute sur son exactitude. Mais précisément était-on bien sûr que la forme indicative fût toujours suivie d'une forme déprécative? Durand donna à entendre que l'hypothèse contraire n'était pas impossible. Et il conclut que, dans cette hypothèse, le problème de la forme de l'extrême-onction devenait bien mystérieux [6].

---

1. ALBERT, *In sent.,* 4.23. art, 13 ad 1. — Saint THOMAS, *Supplem.*, 29. 3 ad. 2.
2. Voir plus haut, p. 343.
3. ALBERT, *In Sent.*, 4. 23, art. 4.
4. Saint THOMAS, *Supplem.*, 29. 8 : « Forma hujüs sacramenti est oratio deprecativa, ut patet per verba Jacobi et ex usu romanae Ecclesiae quae solum verbis deprecativis utitur. » Voir saint BONAVENTURE, *In Sent.*, 4. 23, art. 1, qu. 4.
5. *Supplem.*, 29. 7, ad 2; *Ib.* 28, *Sed contra.*
6. *In Sent.*, 4. 23, qu. 3. 7 : « Si vero aliae ecclesiae sic utantur forma indicativa quod non addant deprecativam, tunc est magnum dubium quae sit forma sacramenti. » Il conjecture que saint Jacques : « loquens de oratione forte non intendit de forma sacramenti ».

CHAPITRE XII

L'ORDRE.

Plusieurs théologiens du neuvième siècle, au cours de leurs recherches sur l'ordre, mentionnèrent les textes de saint Jérôme que nous avons rencontrés sur notre chemin, et dans lesquels l'illustre docteur de Bethléem semblait affirmer l'identité primitive de l'épiscopat et du presbytérat[1]. Amalaire, notamment, les rapporta tout au long, en leur associant un passage de l'*Ambrosiastre* qui contenait la même doctrine[2]. Théodulphe[3], le pseudo-Alcuin[4], Énée de Paris[5], citèrent, eux aussi, quelques-uns de ces textes ou du moins les visèrent. Mais les grands scolastiques semblent les avoir ignorés.

Pierre Lombard enseigna, sans donner du reste aucune référence[6], que l'épiscopat n'était pas un ordre, mais une simple promotion à des fonctions nouvelles[7]; que les sept ordres, c'est-

---

1. Voir plus haut, p. 156.
2. Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, 2, 13, M. 105, 1089 et suiv. Il se pose deux questions : *a*) Les prêtres étaient-ils distincts des évêques à l'époque des apôtres? — *b*) Comment les évêques étaient-ils consacrés? A la première il répond en citant les textes de l'*Ambrosiastre*, du commentaire de saint Jérôme sur l'épître à Tite, et de la lettre du même saint à Évangélus, textes où on lit : « Idem ergo est presbyter qui et episcopus ». Il répond à la seconde par l'endroit de la *Lettre à Evangélus* où est rapportée la coutume primitive de l'église d'Alexandrie (voir plus haut, p. 250).
3. *Capitulare*, M. 105, 220; simple allusion.
4. *De divinis officiis*, 37, M. 101, 1237.
5. *Contra errores Graecorum*, 200, M. 121, 760.
6. *Sentent.*, 4. 24. 1. Il commence par dire qu'il y a sept ordres « sicut ex sanctorum Patrum dictis aperte traditur »; mais il ne cite aucun témoignage.
7. *Ibid.*, 4. 24. 11, comparé à 4. 24. I.

à-dire le presbytérat, le diaconat et les cinq degrés inférieurs de la hiérarchie étaient des sacrements productifs de la grâce [1]; et que les ordres inférieurs au diaconat avaient été institués par l'Église dans le cours des temps [2]. Toutes ces assertions du Maître des *Sentences*, sauf la dernière, furent docilement admises par les scolastiques du treizième siècle. Seulement ils s'attachèrent à fournir des preuves, là où Pierre s'était contenté d'affirmer. Malheureusement ces preuves furent presque toujours rationnelles et n'ont aucun titre à nous arrêter. Et, dans les rares circonstances où l'on invoqua la Tradition, on se contenta de références sommaires. Témoin cette phrase de saint Thomas : « Toutes les objections qui ont été élevées contre le sacrement de l'ordre tombent devant ce fait que l'ordre est tenu par tous pour un sacrement [3]. » Et cette autre de saint Bonaventure : « L'épiscopat n'est pas un ordre, Maître Hugues et le Maître des *Sentences* pensent ainsi... c'est du reste le sentiment commun [4]. »

De cette adhésion fidèle des grands scolastiques à la doctrine de Pierre Lombard, on a excepté la question relative à l'origine des ordres inférieurs au diaconat. Ils admirent, en effet, que tous ces ordres avaient été institués par le Sauveur, et donc qu'ils existaient dès l'origine; mais que, vu la pénurie des ministres, leurs fonctions étaient exercées par les diacres [5]. Grâce à cette dernière observation, ils se mirent en règle avec un texte qu'on avait découvert dans l'Aréopagite, et qui semblait ignorer les ordres inférieurs. Ils remarquèrent du reste que, selon le Maître des *Sentences*, le Sauveur avait rempli les fonctions de tous les ordres, d'où ils conclurent que Pierre Lombard attribuait une origine divine à tous les degrés de la hiérarchie, et

1. *Sentent.*, 4. 24. 10 : « Et dicuntur hi ordines sacramenta quia in eorum perceptione res sacra, id est, gratia confertur. »
2. *Ibid.*, 4. 24. 9. fin : « Hos solos (diaconatum et presbyteratum) primitiva Ecclesia legitur habuisse... subdiaconos vero et acolytos procedente tempore Ecclesia sibi constituit. »
3. *Supplem.*, 34. 3, tiré de *In Sent.*, 4, 24, qu. 1, art. 1 : « Sed contra est quod ab omnibus enumeratur inter septem Ecclesiae sacramenta. »
4. *In Sent.*, 4. 24, pars 2, qu. art 2, qu. 3.
5. Albert, *In Sent.*, 4. 24. art. 36; saint Thomas, *Suppl.*, 37. 2. ad 2, tiré de : *In Sent.*, 4. 24, qu. 2, art. 1.

que l'endroit de ses *Sentences* qui paraissait s'opposer à cette thèse, devait y être ramené [1].

Au quatorzième siècle, la doctrine dont on vient de lire l'exposé, reçut de Durand deux coups très graves. Dans l'une de ses attaques, le docteur de Saint-Pourçain se plaça sur le terrain rationnel : ce fut quand il réserva la propriété du sacrement de l'ordre au sacerdoce et qu'il abaissa au rang des sacramentaux les ordres inférieurs [2]. Dans l'autre, il fit œuvre de théologie positive : ce fut quand, appuyé sur l'autorité de l'Aréopagite, il déclara que l'épiscopat devait être considéré comme un ordre et comme un sacrement complétant le sacrement du presbytérat [3]. Son contemporain Duns Scot laissa entrevoir que cette opinion avait ses préférences, mais il procéda uniquement par voie de raison théologique [4].

---

1. Saint Thomas, *loc. cit.* « In primitiva Ecclesia, propter paucitatem ministrorum, omnia inferiora ministeria diaconis committebantur, ut patet per Dionysium... Nihilominus erant omnes praedictae potestates sed implicite in una diaconi potestate... Ecclesia quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis. Et secundum hoc dicit Magister in Littera quod Ecclesia alios ordines sibi instituit. »

2. *In Sent.*, 4. 24, qu. 2, n. 6-9.

3. *Ibid.*, qu. 6. n. 4 : « In contrarium est Dionysius qui tractans de ordinibus specialiter nominat tres : scilicet episcopatum, sacerdotium et diaconatum. »

4. *In Sent.*, 4. 24, n. 5-9.

CHAPITRE XIII

LE MARIAGE.

Dès le dixième siècle, Réginon rassembla tout ce qu'il put rencontrer d'intéressant sur le mariage dans les décrets des conciles et des papes, dans les fausses décrétales et dans les écrits des Pères [1]. Le recueil de Réginon, augmenté par Burchard [2] et Yves de Chartres [3], reçut de Gratien un nouveau degré de perfection [4]. Quand Hugues de Saint-Victor eut à traiter du mariage [5], il eut sans doute Yves sous les yeux et il fit passer dans le *De sacramentis* quelques-uns des textes que lui fournissait le *Decretum* de l'évêque de Chartres. Ses emprunts furent du reste peu nombreux. On peut se borner à mentionner le passage de saint Augustin qui proclame l'indissolubilité du lien conjugal [6] et cette pensée de saint Ambroise, à laquelle Hugues associe deux autres pensées analogues : *Non defloratio virginis sed pactio conjugalis conjugium facit* [7].

Pierre Lombard, ici comme pour les autres sacrements, puise dans Gratien la plupart de ses renseignements patristiques [8]. Le chiffre des textes qu'il emprunte au docteur de Bolo-

---

1. *De ecclesiast. disciplinis*, 2, passim, M. 132. 279 et suiv. Voir notamment : cap. 109 et suiv., p. 305.
2. *Decretorum liber*, 9, passim. M. 140. p. 815 et suiv.
3. *Decret.* 8, M. 161. 583 et suiv.
4. *Decret.* 2. Caus. 27-33, M. 187. 1371-1519.
5. *De sacram.*, 2. pars 11, M. 176. 479 et suiv.
6. *De sacram.*, 2. 11. 8 et 11, p. 495 et 497. Comparer à Yves *Decret.* 8. 12 et suiv., M. 161. 586.
7. *De sacram.*, 2. 11. 5, p. 487. Comparer à Yves : *Decret.*, 8. 12 et suiv., M. 161. 583.
8. *Sentent.*, 4. 26 à 42, M. 192. 908 à 943. Il utilise aussi Hugues (compa-

gne dépasse probablement la centaine. Ceux qu'il ajoute — le nombre en est très petit — sont tirés de saint Augustin. Le premier problème dont Pierre demande la solution aux Pères de l'Église, est relatif à l'essence du lien matrimonial. Les époux sont-ils unis indissolublement l'un à l'autre avant l'acte conjugal? D'une part, saint Augustin ainsi que saint Léon ont semblé subordonner l'existence du mariage aux rapports conjugaux. Mais, d'autre part, plusieurs Pères et saint Augustin lui-même ont mis au premier plan le consentement, au point de dire que le mariage était réalisé par les fiançailles. Le Maître des *Sentences* met sous les yeux du lecteur les références des deux opinions; puis il conclut que le mariage est constitué par le consentement, pourvu qu'il soit donné *de praesenti* et non *de futuro*. Cette dernière distinction lui permet de concilier les textes, en apparence opposés, des Pères sur la portée des fiançailles[1]. Cette difficulté résolue, il demande aux Pères la solution de trois ou quatre autres problèmes. Par exemple, il cite les textes de saint Augustin, dans lesquels la polygamie des patriarches est justifiée[2]; il établit, par l'autorité du même docteur, l'obligation où sont les époux séparés pour cause d'adultère de garder le célibat[3]; il apporte les déclarations de saint Augustin et de saint Jérôme qui légitiment les secondes noces[4]. Ici deux difficultés se présentent : d'une part, c'est le concile de Néo-Césarée qui semble condamner les secondes noces; d'autre part, c'est l'Ambrosiastre qui autorise le mari outragé à procéder à un second mariage, après le renvoi de de l'épouse adultère. Pierre répond que le concile de Néo-Césarée n'a pas entendu condamner les secondes noces, mais seulement le mari qui tue son épouse pour en prendre une autre[5]. Quant au texte de l'Ambrosiastre, il déclare que le

rer par exemple : *De sacram.*, 3. pars 11. 2 et 3, M. 176, 481 à *Sentent.*, 4. 26. 1 et 2), mais il ne le cite jamais.

1. *Sentent.*, 4. 26. 7. et la dist. 27 en entier.
2. *Sentent.*, 4. 33. 1.
3. *Sentent.*, 4. 35. 3.
4. *Sentent.*, 4. 42. 9.
5. *Sentent.*, 4. 42. 9. Voici le texte du concile : « Presbyterum in nuptiis bigami prandere non convenit, quia quum poenitentia bigamus indigeat quis erit presbyter qui talibus nuptiis possit praebere consensum. » Pierre

commentaire de l'évêque de Milan — on sait que l'Ambrosiastre était alors identifié avec saint Ambroise — a été interpolé en cet endroit par des faussaires [1].

Albert le Grand admit — sans prendre la peine de donner aucune référence soit scripturaire, soit patristique — que le mariage est un sacrement de la loi nouvelle [2]. Mais ce sacrement donne-t-il la grâce à ceux qui le reçoivent? Le docteur de Cologne consulta à ce sujet la Tradition, et celle-ci ne lui donna aucune réponse ferme. Les anciens, notamment Pierre Lombard, Praepositivus et Guillaume d'Auxerre, lui apprirent que le mariage était le signe de la grâce, mais qu'il n'en était pas la cause. Selon d'autres, le sacrement de mariage donnait une grâce pour éviter le mal, mais non pour faire le bien. Selon d'autres enfin, il procurait la grâce de faire le bien. Albert, dérouté par cette diversité d'opinions, ne sut trop où était la vérité et se contenta de dire que la dernière lui paraissait de beaucoup la plus probable [3].

Saint Thomas qui, comme on le sait [4], trouva dans le texte : *Sacramentum hoc magnum est,* la preuve que le mariage est un sacrement productif de la grâce, s'en tint à cette attestation, et ne crut pas nécessaire de demander un supplément de lumières à la Tradition. Duns Scot procéda autrement [5]. La formule de saint Paul ne lui paraissant pas présenter le mariage comme un signe efficace de la grâce [6], il se tourna du

---

emprunte ce texte à Gratien qui le cite dans : *Decret.* 2. Causa 31, qu. 1. 8, M. 187. 1456.

1. *Sentent.*, 4. 35. 3. Voici le texte de l'Ambrosiastre avec la réplique de Pierre : « Ideo non subdit de viro sicut de muliere quia licet viro aliam ducere. — Sed hoc a falsariis in Ambrosii libro positum creditur. » Texte et réplique sont tirés de Gratien : *Decret.* 2, Causa 32, qu. 7. 18, M. 187.1501.

2. *In Sent.*, 4. 26. 14.

3. *Ibid.* : « Ad id ergo quod quaeritur utrum conferat gratiam, dicendum quod circa hoc tres sunt opiniones quarum nulli praejudicandum est. Prima autem est quorumdam dicentium quod non confert gratiam aliquam... Et haec videtur fuisse opinio Magistri in littera, et fuit opinio Praepositivi et Guilielmi Altissiodorensis et aliorum antiquorum..... Tertii quidam satisperiti dixerunt quod confert gratiam in ordine ad bonum... Et haec etiam probabilis est multum. »

4. Voir plus haut, p. 348.

5. *In Sent.*, 4. 26, qu. 1, n. 13.

6. Voir plus haut, p. 348.

côté de la Tradition. Il remarqua dans les décrétales du pape Grégoire IX la phrase suivante : « Quiconque ne pense pas ce que pense l'Église romaine, au sujet du sacrement du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, du baptême, de la confession des péchés, du mariage et des autres sacrements ecclésiastiques... est anathème. » Le docteur subtil se crut autorisé par cette décrétale à mettre le mariage au rang des signes efficaces, c'est-à-dire des sacrements proprement dits. Toutefois il n'adopta ce sentiment que comme une opinion, témoin le texte suivant : « Puisque l'Église tient communément que le mariage est l'un des sept sacrements ecclésiastiques, et que le chapitre *Ad abolendam* du traité *De haereticis* nous prescrit de suivre au sujet des sacrements le sentiment de l'Église romaine, *on peut dire* que Dieu a attaché un sacrement proprement dit au contrat matrimonial, au moins sous la loi évangélique, car autrement le mariage ne serait plus un sacrement de la loi nouvelle [1]. »

Durand commença lui aussi par s'orienter sur la décrétale de Grégoire IX. « On doit, dit-il, absolument admettre que le mariage est un sacrement, car l'Église a enseigné ce point dans le chapitre *Ad abolendam* du traité *De haereticis* [2]. » Mais il changea bientôt de direction. Il crut s'apercevoir, en effet, que la susdite pièce se bornait, tout comme le texte de saint Paul, à attester dans le mariage l'existence d'un signe sacré, et que, pour savoir si ce signe était un sacrement « univoque » aux autres sacrements, c'est-à-dire productif de la grâce, on devait consulter les docteurs [3]. Il s'adressa donc à ses aînés, tout comme, au siècle précédent, l'avait fait Albert le Grand. Malheureusement il trouva chez eux un désaccord

1. *In Sent.*, loc. cit. : « Quia communiter tenet Ecclesia sacramentum matrimonii esse septimum inter ecclesiastica sacramenta... ideo *dici potest* quod contractui matrimoniali annexit Deus sacramentum proprie dictum... »

2. *In Sent.*, 4. 26. qu. 3. 5.

3. *Ibid.* : « ... sunt alia duo circa matrimonium circa quae sine periculo haeresis licitum est contraria opinari : quorum unum est theologicum videlicet utrum in matrimonio conferatur gratia ex opere operato... secundum est logicum videlicet utrum matrimonium habeat plenam univocationem cum aliis sacramentis. »

plus profond que ne l'avait remarqué Albert lui-même. Sans doute les théologiens récents voyaient communément dans le mariage un sacrement conférant la grâce. Mais les canonistes enseignaient le contraire, et le Maître des *Sentences*, Pierre Lombard, était du même sentiment que les canonistes [1]. Après avoir cité les textes, Durand fit observer que les papes et les cardinaux n'avaient jamais condamné les juristes, qui pourtant professaient sous leurs yeux, et dont ils ne pouvaient par conséquent ignorer la doctrine. Il conclut que l'Église n'avait pas tranché la question, et qu'on était libre de ne voir dans le mariage qu'un sacrement « équivoque aux autres », symbolisant l'union du Christ avec son Église, mais ne donnant pas la grâce.

---

1. *In Sent.*, n. 6 : « Quantum ad primum aliter opinantur juristae et aliter theologi. Juristae enim ... tenent quod in sacramento matrimonii non confertur gratia. » Ici Durand note que quelques canonistes furent cardinaux. Il donne ensuite les textes de trois d'entre eux ainsi que les considérations sur lesquelles ils s'appuient. Il conclut ensuite (n. 8) : « Quorum opinio an sit vera an falsa... non determino quoad praesens, sed solum hoc accipio tanquam verum quod quum praedicti doctores noverint jura canonica et eorum scripta et dicta habeantur a papa et cardinalibus... nec scripta eorum quoad praedictum articulum de matrimonio reprobentur... sentire quod per sacramentum matrimonii non conferatur gratia non est contra determinationem Ecclesiae. » Il ajoute que Pierre Lombard est de ce sentiment et il se réfère à : *Sent.* 4. 2. 1, où on lit que, parmi les sacrements : « alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adjutricem conferunt ut baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut conjugium; alia gratia et virtute nos fulciunt ut eucharistia et ordo. ». Il termine en constatant que : « Moderni autem theologi quasi communiter » attribuent au mariage la collation de la grâce.

CHAPITRE XIV

LA PRIMAUTÉ DU PAPE.

On sait que la question du pape fut abordée dans la controverse grecque, puis dans la controverse gallicane.

Ratramne commença sa démonstration patristique de la primauté de l'Église romaine par le témoignage suivant de l'historien Socrate : « La règle ecclésiastique défend de célébrer des conciles en dehors du pontife romain[1] ». Il apporta ensuite le canon de Sardique, qui autorise les évêques accusés à en appeler à Rome. Il rappela aussi que l'évêque de Constantinople, Acace, avait reconnu à l'évêque de Rome le droit de surveillance sur toutes les églises[2]. Mais il mit surtout à contribution la correspondance échangée à l'occasion du concile de Chalcédoine. Il cita les lettres de Marcien à saint Léon, celles de saint Léon à divers évêques, d'autres encore[3]. Tous ces documents lui permirent de constater que la primauté du Saint-Siège était universellement reconnue au milieu du cinquième siècle. Il nota surtout que le concile de Chalcédoine avait été convoqué avec l'agrément de l'évêque de Rome, et présidé par ses légats. L'historien, de son côté, doit noter que toutes les pièces apportées par Ratramne, à l'exception d'une seule, sont authentiques[4].

---

1. *Contra Graecorum opposita*, 4, M. 121. 336.
2. *Ibid.*, p. 336.
3. *Ibid.*, p. 340 et suiv. Il fait précéder chacun des textes cités d'un préambule et le fait suivre d'un commentaire. Par exemple, on lit (p.338) : « Testantur etiam litterae Valentiniani imperatoris ad Theodosum patrem Augustum quam dignitatem atque honorem romanus pontifex super omnes episcopos debeat obtinere. »
4. Le texte emprunté (p. 336) au *De vita Silvestri* est apocryphe.

Énée ne fut pas tout à fait aussi heureux, dans le choix de ses textes, que l'avait été le moine de Corbie. Trois fois, il attribua au pape Silvestre des règlements apocryphes[1]. Une autre fois, il demanda aux *Canons des apôtres* un témoignage étranger à la question[2]. Il fit également un appel inopportun au sixième canon de Nicée, qu'il ne comprit peut-être pas parfaitement[3]. Mais, malgré ces taches légères, son travail n'est pas sans mérite. On y trouve deux canons de Sardique, diverses lettres de saint Léon, ainsi que de saint Gélase, et une de saint Grégoire le Grand. Les canons de Sardique mettent nettement le Saint-Siège hors de pair[4]. Quant aux textes de saint Léon, de saint Gélase et de saint Grégoire, ils ne laissent aucun doute sur la conscience que ces papes avaient de leur primauté. Témoin ces paroles de Gélase dans sa *Lettre aux Dardaniens* : « L'Église entière sait que le Siège de Pierre peut délier n'importe quel évêque des peines dont il aurait été frappé par n'importe qui. Elle a, en effet, le droit de connaître de toutes les affaires et personne ne peut reviser son jugement[5]. » Témoin encore cette autre observation de saint Grégoire : « Qui ne sait que l'église de Constantinople est soumise au Saint-Siège? C'est ce dont conviennent du reste le pieux empereur et notre frère l'évêque de cette ville[6]. »

Ratramne et Enée n'avaient pas craint d'invoquer le témoignage des papes. Mais que valait ce témoignage aux yeux des Grecs révoltés? Ne devait-il pas leur paraître intéressé? Le *Contra errores Graecorum* de saint Thomas échappe à cette objection. Ici les Pères grecs ont seuls la parole. On ne trouve, en effet dans ce livre que des extraits de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Maxime, de saint Jean Chrysostome et surtout de saint Cyrille d'Alexandrie[7]. Malheureusement le

1. *Liber adversus Graecos*, 187, 188, 195, M. 121. 749, 750 et 751. Le premier texte est tiré d'une *Praefatio nicaeni concilii*, le second d'une *Allocutio in synodo acta in Trajanis*, le troisième d'une *Allocutio nicaeni concilii*.
2. *Ibid.*, 189, p. 749.
3. *Ibid.*, 190, p. 749.
4. *Ibid.*, 193 et 194, p. 750.
5. *Ibid.*, 199, p. 753.
6. *Ibid.*, 209, p. 757.
7. *Contra errores Graecorum*, 32, vers la fin.

docteur angélique ne sut pas se mettre en garde contre l'apocryphe. Aucun des textes qu'il cita sous le nom de l'évêque de Jérusalem, de l'évêque d'Alexandrie et de saint Maxime n'était antérieur au douzième siècle. Et parmi les témoignages empruntés à saint Jean Chrysostome, l'un, tiré de la *Réponse aux Bulgares,* n'était sans doute pas plus ancien.

Torquemada n'échappa pas, lui non plus, complètement au piège de l'apocryphe. Il cita, par exemple, une prétendue lettre d'Anaclet qui proclame nettement l'origine divine du Siège apostolique, mais qui provient des fausses décrétales [1]. Il prit sa revanche avec les lettres de saint Léon, d'Agathon et d'Adrien [2]. Il fit notamment observer que le pape Agathon avait hautement revendiqué pour le Saint-Siège le droit d'enseigner toute l'Église, ainsi que le privilège de l'infaillibilité doctrinale. Et son observation ne saurait être contestée, car cette lettre célèbre contient les déclarations suivantes : « Sous les auspices du bienheureux Pierre, qui reçut du divin Rédempteur lui-même le pouvoir de paître pour toujours toutes ses brebis spirituelles, cette Église apostolique — qui est celle de Pierre — n'a jamais dévié de la vérité. Son autorité a toujours été reconnue comme étant celle du prince des apôtres par l'Église universelle et par tous les conciles généraux... Elle demeure immaculée dans la doctrine qu'elle a reçue à l'origine des princes des apôtres selon la parole du Sauveur : *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua...* » Torquemada crut, à bon droit, pouvoir apporter devant des Grecs un document qui avait jadis été acclamé par des évêques orientaux.

Quand les premiers gallicans entreprirent de mettre l'Église universelle et les conciles généraux au-dessus du pape, auquel néanmoins ils attribuaient la supériorité sur tous les évêques considérés individuellement, ils se préoccupèrent plus de formuler des principes de philosophie sociale que de recueillir les données de la Tradition. Occam, il est vrai, éplucha les décrétales du *Corpus juris*. Il y découvrit que les papes s'étaient

1. Harduin. 10, 950 : « Item sanctus Anacletus papa ordinatus presbyter a sancto Petro, in tertia sua decretali epistola quam omnibus episcopis scripsit... »
2. *Ibid.*, p. 959 à 961.

contredits dans diverses circonstances ; que certains d'entre eux, par exemple, s'étaient arrogé un pouvoir sur les choses temporelles, tandis que d'autres avaient rejeté toute prétention de ce genre. Il y découvrit encore des interprétations peu exactes de la Bible. Et ces découvertes, qui ne nous semblent pas aujourd'hui absolument sensationnelles, lui firent conclure que les papes étaient sujets à l'erreur, voire même à l'hérésie [1]. Mais son érudition en resta à peu près là. Cajetan [2], de son côté, releva dans le *Corpus juris* certains textes nettement favorables à la suprématie sans restriction du Saint-Siège. Il saisit la même doctrine sur les lèvres du pape Martin V au concile de Constance. Et, après cette enquête sommaire, il conclut que la théorie gallicane était sans racines dans la Tradition. Almain [3] répliqua que, dans les décrétales, les papes avaient émis des prétentions exagérées [4], et que, du reste, les textes allégués par Cajetan n'étaient pas inconciliables avec la doctrine gallicane. De fait, grâce à d'ingénieuses subtilités, il parvint à mettre un grain de gallicanisme partout, même dans cette maxime issue des fausses décrétales : « Personne ne jugera le premier siège; le juge ne peut être jugé ni par l'empereur, ni par le clergé, ni par les rois. » Mais il ne se borna pas à expliquer les textes allégués par Cajetan. Il en apporta d'autres qui, selon lui, s'inspiraient des plus purs principes gallicans. Il cita une lettre anonyme dont l'auteur déclarait ne pouvoir s'occuper de l'affaire du prêtre Bonose, parce qu'elle avait été tranchée par le concile de Capoue. Et, en présentant cette pièce, il s'efforça de démontrer qu'elle avait été écrite par le pape Damase [5]. Il cita également une lettre de saint Augustin qui reprochait aux

1. *De potestate summi Pontificis*, 1. 9 et 11.
2. *De auctoritate papae et concilii*, 17.
3. *De auctoritate Ecclesiae et conciliorum generalium;* parmi les œuvres de Gerson, t. II, 976 et suiv.
4. *Ibid.*, 8, p. 998 : « Ad sextum dicitur quod omnes auctoritates quae regulariter adducuntur sunt ipsorum summorum pontificum qui — ut in pluribus fimbrias suas nimis extendentes — sibi attribuerunt quod est Ecclesiae proprium. » Puis il essaie de se rendre les textes favorables.
5. *Ibid.*, 7, p. 990. Après avoir cité la lettre, il dit : « Ecce quod Dama sus papa dicit, se non posse de illa causa cognoscere. » La pièce en question se trouve parmi les lettres de saint Ambroise (après la lettre 56, M. 17. 1172). Tillemont (t. X, p. 755) l'attribue au pape Sirice.

donatistes de n'avoir pas appelé du pape à « un concile plénier[1] ». Il nota que, selon l'évêque d'Hippone, saint Pierre intervenait, dans le texte : *Tu es Petrus,* uniquement comme représentant de l'Église[2] ; et que saint Jérôme n'avait pas craint de dire : *Si autem auctoritas quaeritur, orbis major est urbe*[3]. Enfin il essaya de réfuter les explications que Cajetan avait données de ces derniers textes[4].

---

1. *De auctoritate Ecclesiae,* 7, p. 989. Il cite la lettre 43. 19, M. 33. 169, où on lit : « Ecce putemus illos episcopos qui Romae judicarunt non bonos judices fuisse, restabat adhuc plenarium universae Ecclesiae concilium. »

2. *Ibid.,* p. 989. Il s'agit du texte : *In Jo.,* tr. 124. 5, M. 35. 1973, où on lit que Pierre, quand il reçut le pouvoir des clefs : « Universam significabat Ecclesiam ».

3. *Ibid.,* p. 992. Le texte en question est tiré de la lettre 146. 1, M. 22. 1194.

4. Cajetan expliquait que saint Jérôme avait entendu parler : « de majoritate meritorum », Almain répond que le saint docteur n'a pas dit : « si merita quaerantur », mais : « si auctoritas ». Cajetan faisait dire à saint Augustin que les clefs avaient été données, non pas à Pierre seul, mais à tous ses successeurs, lesquels les possèdent pour le bien de l'Église. Almain réplique que saint Augustin, si telle avait été sa pensée, aurait dû dire que les clefs ont été données : « propter Ecclesiam ».

CHAPITRE XV

LE CULTE DES IMAGES.

Ne pouvant réfuter une à une, tant leur nombre était grand, toutes les références patristiques que le pape Adrien et le septième concile avaient apportées dans la question des images, les *Livres carolins* firent un choix parmi elles et s'attaquèrent aux principales. Deux histoires notamment fixèrent leur attention : celle du portrait du Christ envoyé par le Sauveur lui-même au roi Abgare [1], et celle de la conversion produite par l'image du philosophe païen Polémon [2]. Ils firent observer que le récit du cadeau fait à Abgare était tiré de livres déclarés apocryphes par le pape Gélase. « Et d'ailleurs, ajoutèrent-ils, le récit en question ne dit pas que le roi Abgare demanda au Seigneur son portrait pour l'adorer, ni que le Seigneur l'ait envoyé comme un objet d'adoration!... Quant à Polémon, admettons que la vue de son portrait ait fait éviter le péché d'adultère. Quel lien aperçoit-on entre ce fait et le culte des images? Parce qu'un âne a empêché Balaam de maudire Israël, conclura-t-on que l'on doit adorer les bêtes de somme? Et parce qu'un ours vengea un prophète des insultes auxquelles il était en butte, devra-t-on adorer les ours? »

Alcuin examina également divers textes de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille d'Alexandrie, qui avaient été invoqués par le septième concile, et il démontra qu'aucun d'eux ne touchait à la question en li-

---

1. *Libri carolini*, 4. 10, M. 98. 1203.
2. *Ibid.*, 3. 21, M. 98. 1157.

tige[1]. On lui objectait aussi les images dont des témoins irrécusables attestaient la présence dans les églises de Chypre, et l'on déduisait de là que le docteur de Salamine, saint Épiphane, ne devait pas être considéré comme un ancêtre des iconoclastes. Alcuin répondit que, entre la destruction des images et « l'adoration » rendue à ces mêmes images, il y avait un moyen terme, et que saint Épiphane, pour avoir évité l'un de ces extrêmes, n'avait pas dû nécessairement verser dans l'autre[2]. Restait la célèbre phrase de saint Basile : « L'honneur qu'on rend à l'image va à celui que l'image représente. » L'auteur des *Livres carolins* entreprit de prouver que cette assertion était un non-sens. Avait-il oublié qu'elle avait pour auteur le grand docteur de Césarée[3] ?

Sa conclusion fut que « l'adoration » des images était une pratique opposée à l'esprit des apôtres. « Ceux qui, par amour pour les images, dit-il, croient devoir les adorer, se réclament de la Tradition apostolique. Mais qu'ils nomment donc leurs modèles ! Est-ce Pierre, lui qui avertit doucement Corneille de ne pas l'adorer ? Est-ce Jean, lui qui, voulant adorer un ange, reçut ordre de réserver ses adorations à Dieu ? Est-ce Paul, lui qui repoussa avec effroi les hommages des Lycaoniens ? Est-ce Barnabé, lui qui prit la fuite avec Paul[4] ? » Et, pour montrer que son attitude à lui, celle qui admettait les images dans les églises, mais sans leur rendre un culte, pour montrer, dis-je, que cette attitude était celle de la Tradition, il transcrivit la lettre écrite jadis par le pape saint Grégoire à l'évêque de Marseille, Sérénus. On y lisait ce qui suit : « On nous a rapporté que votre zèle inconsidéré vous avait induit à briser les images des saints, sous prétexte qu'elles ne devaient pas être adorées. Certes la défense que vous avez faite de les adorer n'a droit qu'à nos éloges. Mais en les brisant vous vous êtes rendu coupable... Les images sont dans les églises, non pas pour être

1. *Libri carolini,* 2. 15 à 20, p. 1079 à 1085.
2. *Ibid.,* 4. 19, p. 1224.
3. *Ibid.,* 3. 16, p. 1146 et 47. On lit (p. 1147) : « Dicant igitur quibus hoc tam peculiare est dicere quod imaginis honor in primam formam transit, dicant ubi hoc legerint aut quibus valeant testimoniis approbare. » Or, ses adversaires avaient signalé cette pensée dans saint Basile.
4. *Ibid.,* 2. 25, p. 1090.

adorées, mais *uniquement* pour instruire les esprits ignorants. On ne doit donc pas les briser... Réunissez donc les fidèles. Rappelez-leur le précepte de l'Écriture qui défend d'adorer des objets créés. Expliquez-leur que, voyant les images adorées, alors qu'elles sont destinées à instruire ceux qui ne savent pas lire, vous les avez fait briser; vous ajouterez que, s'ils veulent avoir des images pour leur instruction (ce qui est la destination traditionnelle des images), vous ne vous y opposez pas [1]. »

On se rappelle que les *Livres carolins* furent, par ordre de Charlemagne, envoyés au pape Adrien, et que le vénérable pontife entreprit de les réfuter. Il suivit pied à pied le contempteur du second concile de Nicée et ne laissa sans réplique aucune de ses objections. Il répondit donc que l'histoire de l'envoi fait au roi Abgare avait sa place parmi les « documents véridiques », attendu que trois patriarches orientaux l'avaient attestée au pape Étienne, qui n'avait pas craint de l'apporter à son tour dans un concile romain [2]. Il défendit aussi l'argument emprunté à l'image du sage païen Polémon [3]. Ajoutons qu'il fut plus heureux quand il fit observer que saint Basile était le véritable auteur de l'axiome : L'honneur rendu à l'image va à celui que l'image représente [4]. Il cita à différentes reprises la *Lettre à Serenus* dont Alcuin se réclamait également [5]. Il utilisa de même la *Lettre à Janvier*, écrite par le même pape, bien qu'elle ne touchât pas à la question [6]. La fin de la *Lettre à Secundinus* lui offrit en revanche une précieuse attestation. Là, le pape saint Grégoire se posait nettement en partisan du culte des images, comme le prouve cet extrait : « Nous savons que vous demandez l'image du Sauveur, non pas pour l'adorer comme Dieu, mais vous désirez voir son image pour exciter votre amour envers lui. Nous également, lorsque nous nous *prosternons devant les images,* nous ne les confondons pas

1. *Libri carolini*, 2. 23, M. 98. 1088. Voici ici, p. 174.
2. *Epist. Adriani papae ad B. Carolum regem*, 18, M. 98. 1256.
3. *Ibid.*, 11 (deuxième série), p. 1277.
4. *Ibid.*, 8 (it.), p. 1276. « Qui huic contradicere voluerit, sancti Basilii contradicet expositioni. »
5. *Ibid.*, 3 (it.), p. 1273; 3 (troisième série), p. 1282; 15 (it.), p. 1281; 25 (it.), p. 1290.
6. *Ibid.*, 50 (première série), p. 1269.

avec la divinité, nous n'adorons que celui dont les images nous rappellent le souvenir[1]. » Quand il faisait cette citation, le pape Adrien ne se doutait pas des problèmes que la *Lettre à Secundinus* devait soulever un jour[2].

Adrien avait apporté avec une entière bonne foi la *Lettre à Secundinus.* Ce document fut reçu sans aucune défiance. Il ne changea rien du reste à l'état des esprits. Quand l'*Assemblée de Paris* rédigea son rapport contre le culte des images, elle s'appuya sans sourciller sur la *Lettre à Secundinus*[3]. Il est vrai que Adrien avait cherché un appui dans la *Lettre à Serenus.* On ne craignait pas alors de prendre les textes à la gorge et de leur dire brutalement : Tu es à moi !

Ce rapport de l'*Assemblée de Paris* est une dissertation en règle sur les devoirs des chrétiens envers les images. Dans une première partie, on y réfute la thèse iconoclaste[4]. On expose ensuite la véritable raison d'être des images dans les églises[5]. Une troisième partie condamne les excès de la piété chrétienne à l'endroit des images[6]. D'un bout à l'autre abondent les références patristiques. L'histoire de la statue du Sauveur élevée par l'hémorroïsse à Panéas; un fragment des *Actes de saint Silvestre* où il est question des statues de saint Pierre et de saint Paul; divers textes de saint Jean Chrysostome, de saint Paulin, de saint Augustin, de saint Grégoire de Nysse sur l'utilité des peintures : telles sont les autorités qui servent à justifier la présence des images dans les églises. Comme on le pense bien, c'est par la *Lettre à Serenus* — à laquelle la *Lettre à Secundinus* est complaisamment ramenée — qu'est résolu le problème de la raison d'être des images. On apprend donc que l'unique destination des peintures est de remplacer les livres pour ceux qui ne savent pas lire et de les

---

1. *Epist. Adriani*, 25 (troisième série), p. 1290.
2. Voir dans M. 77. 983 les notes de Goussainville et de Denys de Sainte-Marthe.
3. *Conventus parisiensis*, 2, M. 98. 1307.
4. *Ibid.*, 1, p. 1303 à 1305. Ce chapitre débute ainsi : « Congruum necessariumque judicavimus primum sententias sanctorum patrum colligere contra eos qui imagines .. abolere praesumunt. »
5. *Ibid.*, 2, p. 1306 et 1307.
6. *Ibid.*, 3 à 6, p. 1308 à 1314.

instruire. Quant à la troisième partie du programme, elle est exécutée à l'aide de textes empruntés à Origène, à saint Jérôme, à saint Isidore, à Lactance, à saint Fulgence, et surtout à saint Augustin. A vrai dire, ces extraits se bornent uniquement à combattre l'idolâtrie. Mais l'*Assemblée* leur donne une portée plus considérable. Voici en effet la conclusion du rapport : « Les documents patristiques qu'on vient de lire nous montrent que les anges et les saints ne doivent être ni honorés ni adorés, attendu qu'ils refusent tout autre culte que celui de la charité. On ne doit non plus offrir aux martyrs ni temples, ni sacrifices, ni objets consacrés, on doit les réserver à Dieu... De quel droit donc, et au nom de quelle tradition offrirait-on aux saints des adorations, de l'encens, des luminaires selon la prétention émise par les Grecs dans leur lettre [1] ? » L'*Assemblée de Paris,* on vient de le voir, était opposée aux iconoclastes. Mais elle était encore plus opposée au culte des images. Elle fit un devoir aux pasteurs de surveiller ce dernier excès et de prendre toutes les mesures nécessaires pour l'extirper. A ce sujet, elle leur mit sous les yeux l'endroit du *De Civitate* où saint Augustin approuvait le roi Ézéchias d'avoir brisé le serpent d'airain, jadis établi par un ordre de Dieu, mais devenu dans la suite un objet d'idolâtrie [2]. Elle leur offrit également pour modèle l'exemple de saint Épiphane qui, rencontrant une image dans un oratoire de Palestine, n'avait pas hésité à la briser [3].

Quand, peu d'années après l'*Assemblée de Paris,* Jonas d'Orléans [4] et le moine Dungale [5] plaidèrent contre Claude de Turin la légitimité de la présence des images dans les églises, ils se bornèrent à transcrire la partie du rapport où l'*Assemblée* avait réfuté les iconoclastes. Leurs livres ne contiennent donc aucun élément nouveau. Il n'en est pas de même du

---

1. *Conventus parisiensis,* 6, p. 1314.
2. *Ibid.*, 7, p. 1314.
3. *Ibid.*, 7, p. 1314. « Tale quid et beatum Epiphanium virum sanctissimum et doctissimum zelo divino succensum... legimus fecisse. » Puis on transcrit la lettre d'Épiphane à Jean de Jérusalem.
4. *De cultu imaginum,* M. 106. 305.
5. *Liber adversus Claudium Taurinensem*, M. 105. 465. Voir surtout : p. 468 à 471.

livre d'Agobard. L'évêque de Lyon donna au *De imaginibus sanctorum* un cachet personnel. Après avoir, dans une première partie, rappelé les textes patristiques, depuis longtemps connus, qui réservaient l'adoration à Dieu [1], il s'en prit au simple culte des images et s'efforça de le mettre en opposition avec les sentiments traditionnels de l'Église. Il objecta d'abord le *Martyrium* de saint Polycarpe, et montra que l'église de Smyrne était loin d'accorder aux martyrs un culte religieux [2]. Il passa ensuite à la statue de Panéas, mais en mettant l'accent sur la réflexion sévère d'Eusèbe qui attribuait à une inspiration païenne le culte dont cette statue était entourée par les chrétiens de l'endroit [3]. Puis vint un long texte de Bède où les images étaient présentées comme objets d'enseignement sans rien de plus [4]. Il est vrai que l'empereur Constantin avait, au dire des *Actes* de saint Sylvestre, adoré les images de saint Pierre et de saint Paul. Mais Agobard fit observer que Constantin était alors sous l'influence des idées païennes, et qu'il ne reconnaissait pas encore la religion chrétienne [5]. Le savant évêque de Lyon nota également que le bienheureux Paulin avait refusé d'envoyer son portrait et celui de son épouse à un de ses amis qui les lui avait demandés [6]. Il versa au dossier diverses autres pièces du même genre [7], et il conclut que l'antiquité avait eu des images, non pour leur rendre un culte, mais pour s'instruire à leur école [8].

---

1. *Liber de imaginibus sanctorum* , 1 à 17. M. 104. 199 à 213.
2. *Ibid.*, 18, p. 213. Agobard dit que ce document lui vient d'Eusèbe. Les fidèles de Smyrne y déclarent : « neque alium quemquam colere, quippe qui verum Deum et qui solus colendus sit, noverimus. Martyres vero tanquam discipulos Domini diligamus et veneremur. »
3. *Ibid.*, 20, p. 215. Voici la réflexion d'Eusèbe dans la traduction d'Agobard : « Quod mihi videtur ex gentili consuetudine indifferenter observatum. »
4. *Ibid.*, 21, p. 216.
5. *Ibid.*, 22, p. 217.
6. *Ibid.*, 22, p. 217.
7. *Ibid.*, 22 à 31, p. 218 à 222.
8. *Ibid.*, 32, p. 225 : « Habuerunt namque et antiqui sanctorum imagines vel pictas vel sculptas... sed causa historiae, ad recordandum non ad recolendum. »

CHAPITRE XVI

L'ESCHATOLOGIE.

I. La controverse du purgatoire.

Dans le mémoire que les théologiens latins du concile de Florence présentèrent aux Grecs relativement à la question du purgatoire [1], on lit tout d'abord sept textes attribués à saint Augustin parmi lesquels quatre sont authentiques. Puis viennent des témoignages empruntés à l'Ambrosiastre, au pape saint Grégoire, à saint Grégoire de Nysse, à l'Aréopagite, à saint Épiphane. D'autres, d'origine inconnue, sont mis sur le compte de saint Basile et de saint Jean Damascène. L'existence du feu du purgatoire est nettement enseignée par le pape saint Grégoire et surtout par deux des auteurs inconnus qui sont confondus avec saint Augustin. Voici, par exemple, comment s'exprime, sous le nom de l'évêque d'Hippone, le *De vera et falsa poenitentia :* « Celui qui remet à l'autre vie les fruits de conversion, sera purifié par le feu purgatif. Or ce feu, bien qu'il ne soit pas éternel, est terrible. » La plupart des autres docteurs se bornent à enseigner l'utilité des prières et des bonnes œuvres destinées à soulager les âmes des chrétiens imparfaits. Quelques-uns cependant semblent parler d'un vrai feu purifiant. Tel l'Ambrosiastre quand il dit en parlant du texte : *Quasi per ignem :* « L'Apôtre nous apprend que ce pécheur sera sauvé, mais qu'il aura à subir la peine du feu ; il ne sera sauvé qu'après avoir été purifié par le feu. » Tel encore saint Grégoire de Nysse quand

1. Dans Hardouin, *Acta conciliorum*, 10. 954 et suiv.

il compare le feu qui purifie l'âme à celui qui purifie l'or. Mais, quand on y regarde de près, on s'aperçoit que ces textes sont influencés par les idées origénistes C'est donc indûment qu'ils ont été insérés dans le mémoire.

Deux siècles avant les théologiens du concile de Florence, saint Thomas avait, dans son opuscule *Contra errores Graecorum*, tenté une démonstration du purgatoire à l'aide des Pères grecs [1]. Mais il s'était contenté d'apporter deux textes de provenance incertaine. Quelques années après le concile de Florence, l'évêque de Méthone écrivit une dissertation dans le même sens. On y trouve des extraits sans portée de quelques Pères, notamment du pape saint Grégoire et d'un auteur inconnu faussement identifié avec saint Jean Damascène.

II. La théologie didactique de l'eschatologie.

Parmi les problèmes étrangers à l'Écriture que les docteurs scolastiques rencontrèrent dans l'étude de l'eschatologie, les uns furent résolus à l'aide d'inductions variées, les autres — les seuls dont nous ayons à nous occuper ici — furent étudiés à la lumière de la Tradition. On s'adressa du reste aussi aux Pères pour confirmer et pour consolider certaines conclusions déjà préalablement appuyées sur des textes scripturaires.

Deux hommes résumèrent au moyen âge la tradition eschatologique : saint Augustin et saint Grégoire le Grand. C'est à eux qu'on demanda la lumière dans les questions obscures, la certitude dans les douteuses. On ne recourut que par exception à d'autres autorités. L'auteur de la *Cité de Dieu* et l'auteur des *Dialogues* furent par excellence les docteurs de l'eschatologie.

Saint Augustin avait consacré presque tout le dernier livre de son grand ouvrage à étudier la résurrection. On lui emprunta ses conclusions. Pierre Lombard prouva par le *De Civitate* (et aussi par l'*Enchiridion*) que les hommes ressusciteraient tels qu'ils étaient ou qu'ils auraient été à l'âge de trente ans environ ; que tous les éléments qui ont servi, à un moment donné,

---

1. *Contra errores Graecorum*, 32, fin (ailleurs l. 2. c. 29).

à constituer notre corps, nous seraient restitués, mais qu'ils seraient dispersés dans tout l'organisme de manière à respecter l'harmonie des différentes parties : et que toutes les difformités actuelles disparaîtraient [1]. A l'exemple du Maître des *Sentences*, les docteurs du treizième siècle puisèrent dans saint Augustin leurs renseignements sur l'état des corps ressuscités [2]. Ce fut aussi l'évêque d'Hippone qui fut consulté sur la question du ver rongeur. « Augustin, lisons-nous dans saint Bonaventure, déclare préférer l'opinion qui voit dans le ver rongeur une métaphore. Puisqu'elle a ses préférences, elle doit avoir les nôtres aussi [3]. » On retrouve le même langage chez le docteur angélique [4]. Signalons un troisième emprunt. On sait que saint Augustin, alors qu'il était millénariste, croyait à l'existence d'un feu qui devait purifier les chrétiens après la résurrection [5]. L'un des endroits où le docteur d'Hippone décrivait ce feu du jugement général [6], fut utilisé par l'auteur du *De vera et falsa poenitentia* [7], puis par Pierre Lombard [8], puis par les grands scolastiques du treizième siècle [9]. Il devint la preuve patristique par excellence du feu du purgatoire.

Mais saint Augustin avait laissé plusieurs questions sans réponse ou ne leur avait donné que des réponses hésitantes. Ce fut à saint Grégoire que l'on s'adressa pour combler ces

---

1. *Sent.* 4. 44, M. 192. 945. Les six numéros de cette *Distinction* sont presque intégralement constitués par des extraits du *De Civitate* et de l'*Enchiridion*.
2. Voir les *Sententiaires* à la *Dist.* 44 du quatrième livre.
3. *In Sent.* 4. 50, p. 2, art. 2, qu. 1.
4. *Suppl.* 97. 2, tiré de *In Sent.* 4. 50, qu. 2, art. 3, sol. 2.
5 Voir plus haut, p. 195.
6. *In ps.* 37. 3, M. 36. 397 : « Quia dicitur : *salvus erit*, contemnitur ille ignis... gravior tamen erit ille ignis quam quidquid potest homo pati in hac vita. »
7. *De vera et falsa poenit.* 31, M. 40. 1128 (parmi les œuvres de saint Augustin auquel il était attribué, bien que son auteur soit du onzième siècle). Saint Augustin n'est pas nommé à cet endroit, mais on y retrouve son texte légèrement modifié.
8. *Sent.* 4. 21, 1 vers la fin. M. 192. 895. Pierre transcrit le texte de saint Augustin sans le nommer.
9. Voir : saint THOMAS, *In Sent.* 4. 21, qu. 1, art. 1, qu^la 3; saint BONAVENTURE, 4. 21, p. 1, art. 2, qu. 2 à *Contra*. — Scot (4. 21. qu. 1, n. 2) prend dans Pierre Lombard le texte de saint Augustin et y ajoute — en l'attribuant à Augustin — le texte du *De vera et falsa poenitentia*.

lacunes. Nous trouvons de ce fait un premier exemple dans la question du feu de l'enfer. Après avoir énuméré toutes les raisons qui invitaient à concevoir ce feu comme une métaphore, saint Thomas cita ce texte des *Dialogues* : « J'affirme que le feu de la géhenne est corporel [1]. » Dès lors son sentiment fut fixé; il déclara que l'hypothèse de la métaphore devait être écartée. L'attitude de saint Bonaventure ne fut pas différente, comme le prouve le texte suivant : « L'Écriture ne dit rien sur cette question. Saint Augustin, le docteur par excellence, ne la tranche pas non plus. Il déclare en effet que personne ne peut savoir, sans une révélation du Saint-Esprit, de quelle nature est le feu de l'enfer. Bien plus, il semble plutôt le considérer comme spirituel. Cependant l'autorité des docteurs postérieurs, surtout celle de saint Grégoire à qui le Saint-Esprit a révélé beaucoup de choses, nous permet d'affirmer que ce feu est corporel [2]. » On le voit, c'est sur l'autorité de saint Grégoire que les grands scolastiques appuyèrent la doctrine du feu corporel de l'enfer [3]. Il n'en pouvait être autrement dans la question du feu du purgatoire. Ici encore saint Bonaventure fit observer que saint Augustin n'avait osé se

1. *Suppl.* 97. 5, tiré de : *In Sent.* 4, 44, qu. 3, art. 2. Voici le texte de saint Grégoire (*Dial.* 4. 29) : « Ignem gehennae corporeum esse non ambigo in quo certum est corpora cruciari. »

2. *In Sent.* 4. 44, p. 2, art. 2, qu. 1.

3. Durand, 4. 44, qu. 9, n. 6, dit : « Quamvis ex dictis Scripturae non possit infallibiliter hoc convinci, tenendum est tamen ignem esse corporeum auctoritate Gregorii. » Il ajoute : « et ratione probabili »; et il présente une raison de convenance. — Albert qui ne nomme pas saint Grégoire l'a certainement en vue quant il dit (4. 44, 38) : « Forte quod Augustino non fuit plene revelatum aliis sanctis plene revelatum fuit. »

Notons que Albert et surtout saint Bonaventure ne sont pas éloignés d'attribuer à saint Augustin la croyance à un feu spirituel (voir : *loc. cit.*). Ils tiennent ce sentiment d'Alexandre qui (*Summa theol.* 4, qu. 15. membr. 3, art. 4, § 2, t. IV, p. 278, éd. 1575) dit : « Circa hanc quaestionem videtur Augustinus dubitare, utrum scilicet ignis purgatorius sit materialis an spiritualis, et *de igne infernali similiter* in quo ille dives ardebat. » Il ajoute : « Sed alii doctores nobis hanc dubitationem auferunt ut Gregorius. » Puis, il déclare que saint Augustin possédait certainement la vérité. Cette dernière assertion s'accorde mal avec ce qui précède. — Saint Thomas (*Suppl.* 97. 5, tiré de : *In Sent.* 4. 44, qu. 3, art. 2) estime que saint Augustin a cru au feu matériel et il se réfère à *De Civit.* 21. 10, texte déjà cité par Pierre Lombard, 4. 44, 6; mais son principal garant est saint Grégoire.

prononcer. « Mais, ajouta-t-il, d'autres docteurs, comme Grégoire et Isidore, ont mis ce point hors de toute contestation [1]. »

On fit encore à l'auteur des *Dialogues* trois ou quatre autres emprunts dans le domaine de l'eschatologie. Ce grand pape avait enseigné que l'enfer était probablement sous terre [2] ; que les âmes des morts revenaient souvent soit du purgatoire, soit même de la porte de l'enfer pour instruire les vivants des choses de l'autre monde [3]. Il avait aussi expliqué l'éternité des peines de l'enfer par cette raison que les damnés, quand ils étaient sur la terre, étaient disposés à pécher toujours [4]. Son sentiment sur la situation de l'enfer fut universellement accepté sans que, toutefois, on l'ait jamais érigé en dogme [5]. Appuyé sur ses récits d'apparitions, saint Thomas enseigna que les damnés sortaient parfois momentanément de l'enfer pour servir de leçon aux vivants [6]. Enfin son explication de l'éternité des peines fut communément admise, concurremment avec plusieurs autres, notamment avec celle de saint Augustin qui motivait l'éternité des supplices des damnés par l'éternité du bien qu'ils avaient méprisé [7]. Sur un seul point, la doctrine de saint Grégoire fut soumise à un travail de rectification. On lisait dans les *Dialogues* que l'âme est brûlée par le fait qu'elle

1. *In Sent.* 4. 21, p. 1, art. 2, qu. 2. Bonaventure copie visiblement Alexandre. On a vu plus haut que Bonaventure prouve le feu matériel du purgatoire par le texte d'Augustin : *In ps.* 37. 3; mais il a pris ce texte dans la *Glose* et n'en connaît pas la provenance.

2. *Dial.* 4. 42, M. 77. 400.

3. *Dial.* 4. 36, M. 77. 381 à 385.

4. *Dial.* 4. 44, M. 77. 404.

5. Voir : saint Thomas, *Suppl.* 97. 7, et les *Sententiaires*, dans la *Dist.* 44.

6. *In Sent.* 4. 45. qu. 1, art. 1, qu[la] 3, à *Sed contra :* « Idem probari potest per Gregorium in 4 *Dial.*, ubi narrat de multis mortuis quod viventibus apparuerunt. » Avant de faire appel à saint Grégoire, il cite des textes de saint Jérôme, *Contra Vigilantium.* Toutefois saint Bonaventure ne croit pas que les damnés puissent sortir même momentanément de l'enfer; 4. 45, art. 1, qu. 3.

7. On la trouve déjà dans le *De vera et falsa poenitentia*, 31, M. 40. 1128. Voir encore saint Bonaventure, 4. 44, p. 2, art. 1, qu. 1; saint Thomas, 4. 46, qu. 1, art. 3; *Summa*, 1. 2, qu. 87. 3; *Contra Gentes*, 3. 143 et 144. Toutefois Duns Scot la rejette, *In Sent.* 4. 46, qu. 3, n. 20. L'auteur du *De vera et falsa poenitentia* copie Grégoire sans le citer, mais saint Thomas et saint Bonaventure invoquent son autorité.

se voit dans le feu [1]. Cette explication qui ramenait à un phénomène d'hallucination le supplice des démons et celui des damnés jusqu'à l'époque de la résurrection, fut généralement rejetée. Les théologiens du douzième siècle adoptèrent l'hypothèse d'une action physique du feu sur l'âme [2]. Ceux des siècles suivants — à part de rares exceptions — conçurent le supplice de l'âme dans le feu sur le type de l'incarcération [3]. Mais personne ne se contenta de l'explication psychologique fournie par les *Dialogues*. Ajoutons que certaines expressions obscures de saint Grégoire permirent de le défendre et de lui faire patronner la théorie de l'incarcération [4].

Quand saint Thomas voulut prouver que les âmes pures de tout péché entraient au ciel immédiatement après la mort, il cita — après l'Écriture — un texte des *Dialogues* où cette doctrine était nettement enseignée [5]. Mais en général on se borna à la démonstration scripturaire. Le problème de la date de l'entrée au ciel n'apporta donc, pour ainsi dire, aucune contribution à la théologie patristique [6]. Il en fut de même de la question de la vision intuitive.

---

1. *Dial.* 4. 29, M. 77. 368.

2. Voir : Pierre LOMBARD, *Sent.* 4. 44, 7, M. 192. 947; RUPERT, *De victoria Verbi*, 2. 28; M. 169. 1270. Pierre Lombard cite des textes de Grégoire, d'Augustin et de Cassien.

3. Voir : saint THOMAS, *Suppl.* 70. 3, tiré de : *In Sent.*, 4. 44, qu. 3 sol. 3; *De Veritate*, qu. 26. 1; *Contra Gentes*, 4. 90; *De anima*, 21; saint BONAVENTURE, *In Sent.* 4, 44, pars 2, art. 3, qu. 2; DURAND, 4. 44, qu. 11; SCOT, 4. 44, qu. 2, n. 7. Tous ces docteurs s'accordent à présenter le supplice des esprits comme une incarcération ou quelque chose d'approchant. ALBERT (4. 44. 37) attribue au feu, en tant qu'organe de la justice divine, une « vim incorpoream ». Il a été suivi par Henri de Gand et Soto.

4. Saint THOMAS (*Suppl.* 70. 3), après avoir réfuté diverses formules de l'auteur des *Dialogues*, en rencontre une qu'il approuve. Finalement il donne raison à saint Grégoire.

5. *Suppl.* 69. 2, tiré de : *In Sent.*, 4. 45, qu. 1, art. 1, qu^la 2.

6. Jean XXII invoqua comme autorités patristiques de sa doctrine relative à l'ajournement de la vision béatifique : SAINT AUGUSTIN, *In ps.* 43. 5; *de Trinitate*, 1. 28; *Enchirid.*, 54, 55, 63, etc.; SAINT BERNARD, *Sermo* 4 *in festiv. omnium sanctorum*; FULGENCE, CASSIODORE, etc. Voir : LE BACHELET, *Dict. de théol. cath.*, 2. 660.

APPENDICE

NOTE SUR LA SCIENCE HUMAINE DU CHRIST

Dans le numéro du 20 mars 1904, p. 862 et suiv., les *Études* ont esquissé sur la science humaine du Christ une petite dissertation dont voici le contenu : a) Saint Épiphane ne doit pas être rangé parmi ceux qui ont pensé que l'âme humaine du Christ avait ignoré ou avait progressé dans la science : tous les textes cités dans l'*Ancoratus* (n. 31), sont interprétés ensuite (n. 38 et 40), de façon à écarter toute ignorance. — b) L'autorité de saint Hilaire est douteuse : le texte cité (Migne, 10.342) manque dans plusieurs manuscrits et s'accorde mal avec le contexte. — c) Au passage cité (p. 40, note 2 de ce livre), Théodoret enseigne le progrès du Christ, non son ignorance. — d) Par contre, il faut reconnaître que l'interprétation augustinienne ne s'imposa pas aussi rapidement à l'Église grecque qu'on le dit ici (p. 48). A la fin du sixième siècle, l'auteur du *De sectis*, attribué à Léonce de Byzance, défend ouvertement les agnoètes et estime que « presque tous les Pères » semblent enseigner comme eux l'ignorance du Christ (M. 86.1264). — e) Dans l'Église latine, la position prise par saint Augustin était déjà défendue par saint Jérôme (M. 26-181) dont l'autorité contribua à la rendre populaire. — f) Le texte du *De peccatorum meritis* cité ici (p. 47) ne nie pas tout progrès. — g) Le *libellus* de Léporius (M. 31. 1225) semble bien affirmer que le Christ croissait en âge et en sagesse. — h) Ce sentiment se maintint au moyen âge, au moins à titre d'opinion libre.

Je commence par déclarer que les observations d) et h) ne me semblent pas pouvoir être contestées. Il demeure donc acquis qu'un écrivain oriental du sixième siècle a attribué à « presque tous les

Pères » des cinq premiers siècles la doctrine qui met l'ignorance dans l'âme humaine du Christ. Du reste le *plerique* de saint Ambroise cité ici, p. 39, est déjà suggestif et si l'on a quelque reproche à faire à ma traduction « un bon nombre », ce ne peut pas être d'en exagérer la portée. — Il demeure acquis également que, jusqu'au douzième siècle, la théorie du progrès de la science humaine du Christ conserva des partisans. Seulement, quand on voudra en préciser le nombre, on fera bien de ne pas trop presser les commentaires qu'on rencontre çà et là sur le texte de saint Luc : *proficiebat sapientia et aetate.* Les docteurs du moyen âge étaient tellement habitués à appliquer aux textes scripturaires des commentaires tout faits, qu'il leur est arrivé maintes fois d'utiliser de vieilles gloses qui ne répondaient pas à leurs sentiments. Par exemple, tel texte de Tertullien où la sainte Vierge est peu respectueusement comparée à la synagogue infidèle, a été naïvement transcrit par de pieux exégètes qui n'en voyaient sûrement pas le venin. Il faudra donc quelque chose de plus qu'une explication distraite du texte de saint Luc pour avoir le droit d'attribuer à un docteur du moyen âge la croyance au progrès de la science humaine du Christ. Pour ce motif j'incline à croire que le texte du commentaire sur Luc où Bède semble admettre le progrès, doit être sacrifié au texte des homélies (voir ici, p. 50) où il le rejette. En revanche, il semble bien qu'on doit ranger parmi les partisans du progrès l'auteur inconnu du sermon 377 (autrefois 57 *de diversis*) des œuvres de saint Augustin.

Quant aux autres observations, voici mes réponses : a) C'est à tort qu'on veut effacer le nom de saint Épiphane de la liste des Pères qui ont refusé à l'âme humaine du Christ la connaissance du jour du jugement. Les n. 38 et 40 de l'*Ancorat* n'apportent aucun correctif au n. 31. Sans doute, dans les endroits en litige, le saint docteur de Salamine se préoccupe surtout d'écarter l'ignorance de la nature divine du Sauveur — ce que, du reste, ne contredit pas le n. 31. Mais il déclare au n. 38 que les textes scripturaires qui attribuent au Christ quelque imperfection, doivent être rapportés à la nature humaine. D'ailleurs — et ceci me fournit l'occasion de réparer un oubli — si l'*Ancorat* n'est pas décisif, les *Hérésies* (77. 26) ne laissent rien à désirer. Là on apprend que les progrès faits par le Christ dans la science seraient inexplicables s'il n'avait pas eu d'âme humaine, et donc que la science du Sauveur a progressé. b) Sur le point de clore le livre IX du *De Trinitate*, saint Hilaire déclare en quelques lignes que l'ignorance du jour du jugement

doit être attribuée à la nature humaine du Sauveur et qu'elle n'affecte aucunement sa nature divine. Or, avant d'en arriver là, il explique dans une longue dissertation comment le Fils, en tant que Dieu, a pu paraître ignorer une chose qu'il connaissait parfaitement. On doit reconnaître que ce procédé est bizarre. Pourquoi saint Hilaire, s'il avait sous la main une solution si simple, a-t-il tant tardé à la donner et s'est-il fatigué à nous donner tout d'abord une interprétation à coup sûr moins nette? On peut trancher ce problème — qui a son pendant un peu plus loin (X. 8) — en contestant l'authenticité des textes en question. Mais alors on se heurte à cette autre difficulté : par qui et dans quel but auraient été faites ces interpolations antérieures au huitième siècle? Il est plus simple, je crois, d'adopter l'hypothèse présentée par dom Coustant (M. 10.349) et de dire que l'attribution de l'ignorance à la nature humaine du Christ a été faite par saint Hilaire lui-même, dans une retouche postérieure à sa première rédaction. Notons, en tout cas, que si l'évêque de Poitiers n'a pas attribué l'ignorance à la nature hnmaine du Sauveur, il n'a rien fait non plus pour l'en écarter.

c) Il est exact que, dans le texte mentionné ici à la page 40, Théodoret enseigne le progrès du Christ et non son ignorance. Mais ai-je dit autre chose? Ici encore je répare un oubli. L'évêque de Cyr, dans sa réponse au quatrième *Anathématisme* de saint Cyrille, attribue ouvertement l'ignorance à l'âme humaine du Christ. Voici du reste ce que dit Petau en parlant de Théodoret et de son adversaire, saint Cyrille (*De Incarnat.* XI. I. 7, Paris, 1866, t. 6, p. 413) : « Ambo itaque in eo consentiunt, hominem Christum ignorasse judicii tempus. »

e) Dans son commentaire sur saint Matthieu, saint Jérôme écarte toute ignorance de la nature *divine* du Christ, mais il ne s'occupe pas de sa nature humaine. Il n'a donc pas défendu la position prise par saint Augustin

f et g) Dans le *De Trinitate* (voir ici p. 48) saint Augustin a écarté de l'âme humaine du Sauveur l'ignorance du jour du jugement, et il a été le premier à entrer, au moins nettement, dans cette voie. Je crois qu'il ne s'en est pas tenu là et qu'il attribue à cette âme divine une science d'emblée parfaite. On m'objecte que le texte du *De peccatorum meritis*, auquel je me réfère, n'a pas cette portée et que le *Libellus* semble affirmer le progrès. On est libre d'adopter cette solution. Quant à moi, voici pourquoi je la rejette. Le texte du *De peccatorum meritis* déclare expressément qu'on ne doit pas attribuer à Jésus enfant l'ignorance dans laquelle les enfants sont

plongés. Le texte du *Libellus,* au contraire, consiste dans une rapide allusion à la formule de saint Luc, allusion qui n'est accompagnée d'aucun commentaire. Entre les deux, la balance ne me paraît pas égale et je crois que la pensée de saint Augustin doit être cherchée uniquement dans le *De peccatorum meritis,* lequel donne une science miraculeuse à l'âme de Jésus enfant. Sans doute, il n'explique pas que cette science a été parfaite de prime abord. Mais vraiment n'est-ce pas là un détail accessoire? Et l'objection que l'on fait ici ne procède-t-elle pas de la conception enfantine qui distingue des miracles faciles et des miracles difficiles? Tous les miracles sont égaux. Si nous pouvions faire un pas dans l'air, nous pourrions aussi bien en faire cent : c'est le premier pas qui coûte. Miraculeuse, pourquoi la science de Jésus enfant n'eût-elle pas été parfaite? Pourquoi eût-elle compris tel objet et exclu tel autre? On ne le voit pas. Toute limitation est contraire à la logique du système. Saint Augustin a-t-il commis cette faute de logique? Tant qu'on n'aura pas trouvé de texte précis — et ce n'est certes pas le *Libellus* qui contient un pareil texte — on n'aura pas le droit de le dire ni même de le penser.

TABLE ANALYTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

PREMIER LIVRE.

HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE POSITIVE DE L'ORIGINE A CHARLEMAGNE.

PREMIÈRE PARTIE.

LA THÉOLOGIE SCRIPTURAIRE.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

La Christologie.

§ 1. — LA DIVINITÉ DU CHRIST

CHAPITRE X.

Le baptême et la confirmation.

CHAPITRE XI.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

CHAPITRE XIV.

L'Église.

CHAPITRE XV.

CHAPITRE XVI.

L'Eschatologie.

DEUXIÈME PARTIE.

LA THÉOLOGIE PATRISTIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

La Christologie.

§ 1. — LA DIVINITÉ DU CHRIST.

§ 2. — L'INCARNATION.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

L'Église et le Pape.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

DEUXIÈME LIVRE.

HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE POSITIVE DE CHARLEMAGNE AU CONCILE DE TRENTE.

PREMIÈRE PARTIE.

THÉOLOGIE SCRIPTURAIRE.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

La Trinité.

CHAPITRE III.

L'incarnation.

CHAPITRE IV.

La condition primitive de l'homme. Le péché originel. La grâce.

CHAPITRE V.

La Marialogie.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

CHAPITRE X.

L'Eucharistie.

CHAPITRE XI.

La Pénitence.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

CHAPITRE XIV.

CHAPITRE XV.

CHAPITRE XVI.

L'Eschatologie.

DEUXIÈME PARTIE.

LA THÉOLOGIE PATRISTIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

La Trinité.

CHAPITRE II.

L'Incarnation.

CHAPITRE III.

La Marialogie.

CHAPITRE IV.

La Grâce.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

L'Eucharistie.

CHAPITRE X.

La pénitence.

CHAPITRE XI.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

CHAPITRE XIV.

CHAPITRE XV.

CHAPITRE XVI.

L'Eschatologie.

